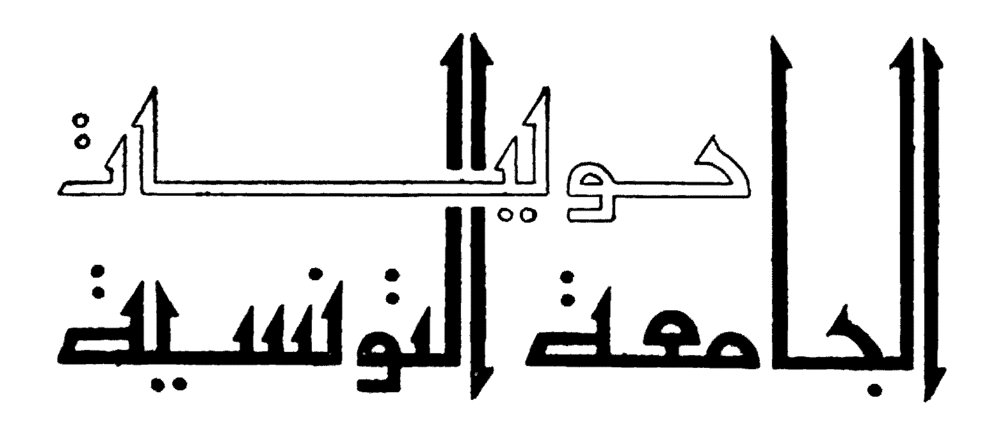


العدد السابع عشر

1979

تونس



مجلـة للبحث العلمي
تصدرهـا كلية الآداب والعلوم الانسانية

الاشتـراك :

- تونس وبلاد المغرب العربي وفرنسا .... 1د،000
- غير البلاد المـذكورة .... 1د،200
- ثمن العدد الـواحد .... 1د،000

المراسلات المتصلة بالتحرير تكون بالعنوان التالي :

مدير حوليـات الجـامعة التونسية

كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ 94 شارع 9 افريل 1938 ـ تونس

الطلبيات والاشتراكات ومطالب المبادلات تكـون بالعنوان التالي :

مصلحة النشر والمبادلات

كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ 94 شارع 9 افريل 1938 ـ تونس

لا تلتزم المجلة بما ينشر فيها من آراء . ويتحمل كل كاتب مسؤولية ما ينشره فيها

الفصول المخطوطة لا ترجع الى اصحابها نشرت ام لم تنشر

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية

الفهرس

تقديم الكتب

1 ـ « **الاسلام امس غدا** » تاليف : محمد اركون ولويس قاردي : (الشاذلي بويحيى). 2 ـ « **تيسير تعليم اللغة العربية** » (ندوة الجزائر 1976 م) : (عبد القادر المهيري). 3 ـ « **مطلع الفوائد ومجمع الفرائد** » . تاليف ابن نباتة (الحبيب الشاوش) . 4 ـ « **لعبة الحلم والواقع** » . تاليف جورج طرابيش (عبد الجبار بن غربية) .

الاستعارة اللغوية قديما وحديثا
منزلتها من التوليد اللغوي واثراء المعجم العربي الحديث

بقلم : محمد رشاد الحمزاوي

إننا لا نقصد بالاستعارة اللغوية الاستعارة البلاغية المعروفة بل نعني بذلك ما شهر بالمعرب والدخيل وهو كل ما تستعيره لغة معينة من لغة أخرى مجاورة أو مباعدة أو وراثة في مستوى الألفاظ والصرف والنحو والأساليب سعيا وراء تحقيق توازن نظامها الذي خلى من مقولات لغوية لم توفرها بوسائلها الذاتية وذلك لأسباب حضارية وثقافية .

ولقد اخترنا أن نستعمل مصطلح « الاستعارة اللغوية » عوضا عن المصطلحات المتعارفة وذلك لسببين مترابطين :

– معناه العام الذي يعبر تعبيرا شاملا عن هذا المظهر من التوليد اللغوي دون أن يكون فيه لبس .

– متابعة مختلف تصوراته عند العرب القدامى والمحدثين ومعرفة مدى إدراكهم لمعناه نظريا وتطبيقيا بالاعتماد على ما أطلقوا على الاستعارة اللغوية من مصطلحات مختلفة وهي عديدة لا تأمن اللبس والاضطراب .

وإسنادا إلى ما سبق فإننا نهدف إلى دراسة هذه المسألة من ناحيتين :

أ) الناحية التاريخية أو الديكرونية التي تساعدنا على توضيح معانيها وتطبيقاتها وتطوراتها من خلال الألفاظ المستعملة للتعبير عنها .

ب) الناحية الوصفية المزامنة لنا أو السنكرونية بغية تقدير مساهمتها في عملية التوليد اللغوي واثراء المعجم العربي الحديث.

1 ــ الاستعارة اللغوية من الناحية التاريخية :

فكيف نشأت القضية وكيف تطورت ؟ وما هي حالها اليوم ؟

إننا نعتقد أن الاستعارة كامنة في العربية مثلها مثل اللغات الأخرى لأنها ثابتة في الاستعمال العربي منذ الجاهلية مما يشهد به الشعر في مناسبات عدة . قال امرؤ القيس :

ودويّة قفر تمشّى نعاجها كمشي النصارى في خفاف الارندج

« والارندج كلمة معربة وهي اسم لضرب من الجلد أسود اللون أو المدبوغ بالعفص » (1) والملاحظ أن هذه الاستعارة وغيرها لم تكن ذات شأن عند الجاهليين . فلم ترو عنهم حسب علمنا مجادلات في هذا الشأن ولم يحكموا على الشعراء ممن استعملوا الاستعارة ولم يآخذوهم على استعاراتهم باسم الفصاحة التي اتخذت معنى خاصا مع الاسلام وتبدو بحسب المقام مصطلحا عربيا إسلاميا أصبح كلمة مفتاحا (*) مع الحدث القرآني وهو أعظم حدث لغوي في العربية .

إن النص القرآني يعتبر الوثيقة اللغوية الأولى التي طرحت هذه القضية على بساط البحث في العربية . لماذا ؟ لوجود استعارات دلالية وأسلوبية في

(1) عبد القادر المغربي : الاشتقاق والتعريب ط. الثانية القاهرة 1957 ص 56 .

(*) هي كلمة فنية محور ، كثيرا ما تعبر عن التصور الأساسي للموضوع المطروق .

القرآن استرعت إهتمام من اهتموا به تهجما عليه أو دفاعا عنه لأنه خلافا للكتب المقدسة الأخرى وبصفة استثنائية (2) اعتمد اللغة معجزة من معجزاته .

فلقد أحدث القرآن على — حد اللغويين المحدثين — مقابلة لغوية مقصودة بينه وبين الشعر تظهر من خلال المصطلحات المتقابلة التاليـة :

القرآن	الشعر
السورة	القصيــدة
الآيــة	البيت
الفاصلـة	القافيـة
التضمين	البلاغـة
الإعجاز	الفصاحـة

إنها مقابلات جديرة بالاعتبار لأنها تبرز مناسبات الوصل (3) بين أجزاء كل جدول كما تبرز مناسبات تعويض (4) متنافرة تصور لنا ما بين الجدولين من اختلاف يعبران عن تصويرين مختلفين للقوانين الجمالية وبالتالي عـن مذهبيتين اجتماعيتين لمجتمعين مختلفين إن أخذنا بعين الإعتبار الحقول الدلالية للكلمات المتقابلة وما تعبر عنه من قيم إجتماعية ومجادلات ناتجة عن التقابل الموجود بين القرآن والشعر .

فالقرآن فرض نفسه على الشعر معجزة لغوية بما في ذلك استعاراته والشعر دافع عن نفسه وعن أصالته متهما القرآن بالخروج عن الفصاحـة العربية . فتبدو لنا المعركة معركةً بين القديم والحديث . ولقد أكد القرآن

(2) لقد انطلقت الدراسات اللغوية من كتب دينية ، ذلك شأن الفيدا عند الهنود .

(3) من وضعنا ونعني بها ما يعبرعنه دي سوسيربـRapports associatifs وهي مجموعة الكلمات أو الأفكار التي تترابط بمحاورها مثل تعليم ، تربية ، أمية الخ ...

(4) من وضعنا ونعني بها ما يعبر عنه بـ Rapports paradigmatiques وهي تمثل الرصيد اللغـوي الذي يستمد منه المتكلم ألفاظه وعباراته للتعبير عن أفكـار مختلفـة وذلك بتعويض كلمة بأخرى أو عبارة بأخرى حسب المقال والمقام .

على معجزتة بقدر ما هاجم الشعر استعاراته اللغوية . إننا نستشف حدة تلك المجادلة من مهاجمة القرآن للشعراء إذ جاء فيه :

« والشعراء يتبعهم الغاوون ، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون » (5) وتزداد المهاترة شدة فيما اعتد به القرآن من دفاع عن استعاراته بالتأكيد على عروبتها في الآيات التالية التي تؤكد بصفة خاصة على كلمة شاهد (6) وهي « عربي » . قال تعالى :

* إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون (7)
* وكذلك أنزلناه حكما عربيا (8)
* وهذا لسان عربي مبين (9)
* وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا وصرفنا فيه من الوعيد (10)
* نزل به الروح الأمين على قلبك من المنذرين بلسان عربي مبين (11)
* قرآنا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون (12)
* كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون (13)
* أ أعجمي وعربي قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء (14)
* وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا (15)

---

(5) الشعراء 224/26 .
(6) من وضعنا ونعني بها mot témoin وهي كل كلمة تشهد على تحول في المجتمع في مراحل تطوره .
(7) يوسف 2/12 .
(8) الرعد 37/13 .
(9) النحل 103/16 .
(10) طه 113/20 .
(11) الشعراء 95/26 .
(12) الزمر 28/39 .
(13) فصلت 3/41 .
(14) فصلت 54/41 .
(15) الشورى 3/42 .

* إن جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون (16)
* وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا (17)

ومما يؤيد هذا الدفاع ما أورد السيوطي في **الإتقان** « فالأكثرون ومنهم الإمام الشافعي وابن جرير وأبـو عبيـدة والقاضي أبو بكر وابن فارس على عدم وقوعه فيه لقوله تعالى قرآنا عربيا » (*) .

وبالطبع فلقد اندثرت جميع آثار التهجمات الجاهلية على القرآن لا يشهد على وجودها إلا ردود القرآن عليها. فما هو المصطلح اللغوي الذي أطلق على الاستعارة القرآنية المعنية ؟ يبدو أن الاستعمال العام السائد في عصر القرآن كان يقر لفظة **الأعجمي** مما تدل عليه الآية الرابعة والأربعون من سورة فصلت ، ويمكن أن نتصور وجود مصطلح آخر نستقرئه من حديث مرفوع عن أبي هريرة « اعربوا القرآن والتمسوا غرائبه » (18) .

ولقد اشتق المفسرون من لفظة غرائب مصطلح **الغريب** ورووا أن ابن عباس (ت 688م) كان أول من تكلم في الاستعارة اللغوية ونسبوا إليه أقوالا وآراء كثيرة فيهـا نظـر . والملاحـظ أن مفـرد غرائب هو غريبة وليس غريبا فضلا عن أن ما نسب إلى ابن عباس يبدو من وضع المتأخرين الذيـن أرادوا الاتقاء . ولذلك يبدو لنا أن المصطلحات التي عوضت مصطلح الأعجمي هي المصطلحات التي استعملها الخليل بن أحمد (ت 778م) في مقدمة كتاب العيـن . فلقد سعى إلى تعريف الاستعـارة اللغوية تعريفا لغويـا علميا باعتبار مظهرها الصوتي فقال « إذا وردت عليك كلمة رباعية أو خماسية معراة من حروف الذلاقة أو شفوية « وهي ر ـــ ل ـــ ن ـــ ف ـــ ب ـــ م) ولا يكون في تلك

(16) الزخرف 3/43 .
(17) الاحقاف 12/46 .
(*) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن – القاهرة (1951) ج 135/1 .
(18) نفس المصدر ص 113 .

الكلمة من هذه الحروف حرف واحد أو إثنان أو فوق ذلك فاعلم أن تلك الكلمة محدثة ، مبتدعة ليست من كلام العرب لأنك لست واجدا من يسمع في كلام العرب كلمة واحدة رباعية أو خماسية إلا وفيها من حروف الذلق والشفوية واحد أو إثنان أو أكثر» (19) . **فالمحدث والمبتدع** وصفان مترادفان للاستعارة يدلان على حدث كلامي حسب علم اللغة الحديث ، يفيد ما يطر على كلام العرب ونظامهم الصوتي من بدعة بمعنى الأسلوب الصوتي الجديد الذي يخالف أسلوبهم الصوتي .

لكن الخليل يردف المصطلحين السابقين بمصطلح ثالث يستحق الاعتبار وهو **المولد** لأنه يعتبر الكلمات الخماسية الخالية من حروف الذلق والشفوية مولدات لا تجوز في كلام العرب « لأنه ليس منهن شيء من حروف الذلق والشفوية فلا تقبلن منها شيئا وإن أشبه لفظهم وتأليفهم ، فإن النحارير منهم ربما أدخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب إرادة اللبس والتعنت » (20) ويزودنا الخليل في مقدمته بمصطلح لغوي رابع لا يخلو من أهمية وهو ما أسماه **الدخيل** . فيقول في هذا الشأن « فإذا ورد عليك شيء من ذلك فانظر ما هو تأليف العرب وما ليس من تأليفهم ... ليعرف صحيح بناء كلام العرب من الدخيل » (21) .

فالخليل قد استعمل أربعة مصطلحات وهي **المحدث والمبتدع والمولد والدخيل** ، فما هي صلاتها بالاستعارة اللغوية عموما ؟ وهل لها خصائص تميزها الواحدة عن الأخرى ؟ يبدو لنا أن هذه المصطلحات مترادفة باعتبار أنها تفيد جميعا **الدخيل** وما يتصف به من الحداثة لأنه ليس من الأصل، يولد من الحاجة إليه أو من إرادة اللبس والتعنت، فهو بدعة جديدة . ويؤيد رأينا

(19) الخليل بن أحمد كتاب العين طبعة عبد الله درويش بغداد 1967 – المقدمة ص 58 .
(20) نفس المصدر ص 59 .
(21) نفس المصدر ص 60 .

في الترادف ما جاء في المقدمة « قال الليث : قلت فكيف تكون الكلمـة المولدة المبتدعة غير مشوبة بشيء من هذه الحروف ؟ » (22) ولم يميز الخليل بيـن الدخيل الذي يتلاءم مع أوزان العربية والدخيل الذي فيه اعتياص . ولعل ذلك يعود إلى أن هم الخليل كان متعلقا أولا بظاهرة الاستعارة وأوصافها الصوتية لا بحسب أنواعها الصرفية . ولابـد في هذا الصدد من ابداء ملاحظتين :

أ) إن تفسيرنا لهذه المصطلحات لا يمنعنا من أن نشك في ورودها بكثرة في نص واحد وجيز مثل مقدمة كتاب العين الذي أملاه الخليل . ولا غرابة أن تكون من وضع المتأخرين لا سيما لغويي عصر الاحتجاج لأن كتاب العين بما في ذلك مقدمته لم يسلم من التجريح إذ أن بعضهم قد شك في نسبته إلى الخليل باعتبار الأخطاء الواردة فيه (23) .

ب) أن القاعدة الصوتية التي رويت عن الخليل لتمييز العربي من غيره ليست مطردة في الرباعـي والخماسي ، وإن كثرت فيهما الكلمات المحدثة والمبتدعة لطول مقاطعهمـا . إن الخليـل لم ينتبه إلى أنه يوجد بالقرآن كلمات رباعية وخماسية فيها حروف ذلق وشفاه وهي ليست من أصل عربي من ذلك :

* ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس (24) (قرطاس)
* إن هذا إلا أساطير الأولين (25) (أساطير)
* هم وأزواجهم في ظلال على الأرائك متكئون (26) (الارائك).

يضاف إلى ذلك أن الخليل لم يتبين المحدث الثلاثي وهو كثير في العربية وقد

(22) نفس المصدر ص 58 .
(23) السيوطي : المزهر ج 77/1 .
(24) الانعـام 7/6 .
(25) المؤمنون 83/23 .
(26) يس 57/36 .

استعمل عوضا عن كلمات عربية موجودة مثل الورد عوضا عن الحوجم والناي عوضا عن الزمخر (27) .

إن المصطلح الذي يلي مصطلحات الخليل تاريخيا هو مصطلح ما **أعرب** الذي استعمله سيبويه (ت 770) وهو تلميذ الخليل في الكتاب « باب ما **أعرب** من الأعجمية » و« باب إطراد الإبدال في الفارسية » (28) . فلقد عالج من الاستعارة مظهريها الصوتي والصرفي . ولقد تناول فيهما بالدرس ما طاوع أصوات العربية وأوزانها وما اعتاص منها، خلافا لما قاله الخليل . فهو يقول في هذا الصدد « إعلم أنهم مما يغيرون من الحروف الأعجمية ما ليس من حروفهم البتة فربما ألحقوه ببناء كلامهم وربما لم يلحقوه ، فأما ما ألحقوه ببناء كلامهم فدرهم ألحقوه ببناء هجرع وبهرج ألحقوه بسلهب » (29) وهو يلاحظ أن العرب تستطيع أن تغير الكلمة الأعجمية تغيرا كاملا . « وربما غيروا حاله عن حاله في الأعجمية مع إلحاقهم بالعربية غير الحروف العربية ، فابدلوا مكان الحرف الذي هو للعرب عربيا غيره وغيروا الحركة وابدلوا مكان الزيادة ، ولا يبلغون به بناء كلامهم لأنه أعجمي الأصل فلا تبلغ قوته عندهم إلى أن يبلغ بناءهم » (30) .

أما ما لم يبلغوا به بناءهم فهو نحو ابريسم واسماعيل وسراويل وفيروز والقهرمان .

الغريب هو المصطلح الذي يلي المصطلحات السابقة ، ولقد ورد ذكره في مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 825م) الذي يقول « وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الاعراب ، ومن **الغريب**

(27) الشيخ عبد القادر المغربي : الاشتقاق والتعريب ص 22 .
(28) سيبويه : الكتاب ط بولاق 1316 ؛ ج 2/342—343 .
(29) نفس المصدر .
(30) نفس المصدر .

والمعاني ... (31) فهو لا يعرفه ولا يطبق له وذلك لاحتمالين : أما أنه معروف لا يحتاج إلى توضيح وأما أنه ما زال غامض المعنى في عصره . والملاحظ في هذا الشأن أن صاحبنا ينكر الاستعارة في قوله المشهور « نزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول ». (32) ولم يستعمل الشافعي (ت 820م) مصطلح الغريب وهو من معاصري أبي **عبيدة**. وإنما يقول **بالأعجمي** حيث يؤكد « فقال منهم قائل : إن في القرآن عربيا و**أعجميا** ، والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب » (33) .

ولقد نقل لنا السيوطي تعريفا عن الغريب الذي قسمه إلى غريب عربي من ذلك « واخرج ابن أبي حاتم عن قتادة قال : قال ابن عباس ما كنت أدري ما قوله : « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق » حتى سمعت قول بنت ذي يزن : تعال أفاتحك أخاصمك » (34) .

وإلى غريب غير عربي من ذلك :

« أسفار : « قال الواسطي في الارشاد هي الكتب بالسريانية وأخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك قال : هي الكتب بالنبطية » (35) ولا شك أن في هذه الأراء نظر ، وليس من موضوعنا أن نتطرق إليها لأنه سبق لنا ان عالجنا أسبابها في مكان آخر (36) .

(31) أبو عبيدة معمر بن المثنى : مجاز القرآن — جزءان — القاهرة 1970 ج 17/1 .

(32) نفس المصدر

(33) الشافعي : الرسالة ص 41 تحقيق أحمد محمد شاكر الذي يذكرها في مقدمة المعرب للجواليقي القاهرة 1969 ص 12 .

(34) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن — 1951 ص 113 .

(35) نفس المصدر ص 137 .

(36) رشاد الحمزاوي Emprunt linguistique... cahiers de Tunisie, Tome XXII, 1974, p. 177-195.

أما ابن جني (ت 1002م) فلقد تطرق في الخصائص إلى الاستعارة اللغوية في باب أسماه « ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب » (37) ويعني بذلك الاستعارة التي تخضع للأوزان العربية ، فيقول في هذا الشأن « قال أبو علي : إذا قلت الخشكنان ـ فهذا من كلام لأنك باعرابك إياه قد **أدخلته** كلام العرب. ويؤكد هذا عندك أن ما **اعرب** من اجناس الأعجمية قد أجرته العرب مجرى أصول كلامها» (38) فإنه أشار إلى الدخيل وإلى المعرب بعبارتي « قد أدخلته » و« ما أعرب » . فهو صرفي مثله مثل سيبويه لا يهمه من الموضوع إلا الدخيل المطواع .

ويعتبر الجوهري (ت 1005م) أول من استعمل مصطلح التعريب للدلالة على الاستعارة اللغوية التي عرفها تعريفا عاما ونظريا إذ يقول في الصحاح « وتعريب الاسم الأعجمي أن تتفوه به العرب على مناهجها » (39) وهذا تعريف غامض إذ لا نعلم ما هي المناهج وما هي أصولها ؟ ولا غرابة أن يكون الجواليقي (ت 1114م) أول من نظر إلى موضوع الاستعارة اللغوية نظرة شاملة لأنه خصص لها معجما لعله الأول من نوعه في تاريخ اللغات كلها. وهو حدث ثوري لأنه اعتبر أن الاستعارة جزء من اللغة لا سيما اللغة العربية. فكيف عبر عن هذه الاستعارة ؟ نجد عنده مصطلحات كثيرة منها :

الأعجمي يقول : « هذا كتاب نذكر فيه ما تكلمت به العرب من الكلام الأعجمي » (40) .

الدخيل يقول أيضا : « ليعرف الدخيل من الصريح » (41)

المعرب ورأيه فيه : « والأسماء المعربة (في الصرف وتركه) على ضربين :

(37) ابن جني : الخصائص ـ ج 357/1 .
(38) نفس المصدر .
(39) الجوهري : الصحاح ـ القاهرة 1956 ج 179/1 .
(40) الجواليقي المعرب ـ القاهرة 1969 ص 51 .
(41) نفس المصدر .

أحدهما لا يعتد بعجمته وهو ما أدخل عليه لام التعريف نحو « الديباج » والديوان والثاني ما يعتد بعجمته – وهو ما لم يدخلوا عليه لام التعريف كـ« موسى وعيسى » (42) ولقد عالج من الاستعارة مظاهرها الصوتية والصرفية والنحوية في مستوى المفردات – ففي المستوى الصوتي يقول « والاستبرق غليظ الديباج ، فارسي معرب وأصله استفره » (43) ويذكر في المستوى الصرفي « البرسام : أيضا معرب وهو هذه العلة المعروفة و« بر » هو الصدر و« سام » من أسماء الموت – وقيل « بر » معناه الابن – والأول أصح لأن العلة إذا كانت في الرأس يقال لها « سرسام » وسر هو الرأس وقيل تقديره : إبن الموت (44) أما في المستوى النحوي فهو يعتمد « بلاس وجمعه بلس – هكذا تقول العرب – وبياعه البلاس ... » (45) .

إن الجواليقي يكاد يعيد مصطلحات سابقيه إلا أنه يؤكد على مظهر معين من الاستعـارة اللغويـة وهو **المعـرب** الذي يبـدو متفـرعـا إلى معـرب طاوع العربيّة (46) ومعرب استعصى عليها (47) .

أما السيوطي (ت 1505) فلقد أطلق على الاستعـارة مصطلحيـن يختلفان باختلاف كتبه . فلقد ترك لنا كتابا لم يحقق إلا أخيرا إسمه المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب (48) وعالج الموضوع نفسـه في المزهـر وسماه أيضا **المعرب** (49) وفي الاتقان في علوم القرآن وسماه **الغريب** .

(42) نفس المصدر .
(43) نفس المصدر ص 63 .
(44) نفس المصدر ص 93 .
(45) نفس المصدر ص 94 .
(46) وهو ما يمكن أن نعبر عنه بالفرنسية **Emprunt intégré**
(47) وهو ما يقابل الفرنسي **Emprunt intégral**
(48) السيوطي : المهذب فيما وقع في القرآن من العرب – تحقيق عبد الله الجبوري – مجلة المورد العراقية ج 1–1291/2 – 1971 ص 97 – 126 وقد قدمنا له بمجلة حوليات الجامعة التونسية ج 10/ص 209 – 211 .
(49) السيوطي : المزهر ج 268/1

عنـد الخفاجـي (مولـود سنة 1571م) يستبـد مصطلح **الدخيل** بالاستعارة اللغوية . ولقد وضعه المؤلف عنوانا لمؤلفه «شفاء الغليل فيما في العربية من دخيل (50) واعتنى بمظهر جديد منها وهو الاستعارة في مستوى الجمل وذلك ما يعرف اليوم بتعريب الأساليب . فالدخيل يشمل الأساليب التي تدخل الفصحى سواء من اللغات الأعجمية أو من العامية . وهو هنا يفيد معنى الغريب .

لقد رأينا أن نكتفي بهذا القدر من اللغويين القدامى وذلك لاعتبارين : أولهما أن من عالج القضية بعد السيوطي فهو ينسب إلى العصور الحديثة ويدخل في الجزء الثانـي من موضوعنـا هـذا . أمـا الاعتبـار الثانـي فهو ناتـج عن كوننا لم نفز بجميـع النصوص التـي تساعدنـا على تقديـم نظرة شاملـة عن الموضوع .

إن الدراسة التاريخية التي أتبعناها تفيد على ما فيها من نسبية أن الاستعارة جزء من العربية وأن مصطلحاتها كثيرة فيها غموض واضطراب . والغالب عليها هو المعرب مما يستنتج من اللوحة المصاحبة لهذا في آخر النص . وذلك يفيد أن اللغويين العرب والمسلمين قد تصوروا الاستعارة اللغوية في مظهر غالب وهو ضرورة مطاوعتها لقوانين العربية مهما كان الميدان الذي تدخل فيه . ويـلي **المعرب** إحصاء وبالترتيب الأبجدي **الدخيل** (4 مرات) **والغريب** (4 مرات) وهـي كلهـا أوصـاف يمكــن أن تطلـق على **المعرب** (6 مرات) فهي جميعها باستثناء المعرب تدل على حكم على هذه الاستعارة التي لا يرغب فيها . فإن استقرت فإن الأمر يستوجب أن تعرب فتصبح عربية . ولعل أكثر المصطلحات حيادا وأقر بها إلى الاصطلاح اللغوي هو مصطلح **المحدث** الذي أطلقه الخليل على الاستعارة اللغوية ولم تكتب له الغلبة .

(50) شهاب الدين الخفاجي : شفاء الغليل فيما في العربية من دخيل دار أحياء الكتب 1866/1285 .

2 ـ الاستعارة من حيث حالتها اليوم :

في هذا القسم لا نهتم بالمواقف النظرية والمصطلحات التي يبدو أنها لا تختلف عن مصطلحات العصور الكلاسيكية العربية مثلما بينا ذلك في مكان اخر (51) ومثلما يتبين في المعجمين الوسيط (52) والمنجد (53) بل نركز جهدنا على أمثلة تطبيقية مأخوذة من حرف الباء من المنجد والمعجم الوسيط لندرك أهمية الإستعارة المطبقة ولنميز مواقف المعاجم العربية الحديثة منها وبالتالي مكانتها من البيداغوجية العربية المعاصرة . لقد ابتدأنا باستخراج جميع الاستعارات من المعجمين المذكورين والموجودة بحرف الباء منهما . ولقد دوناها في لوحة عدد (2) وضعناها في اخر النص واثبتنا في جدول اليمين استعارات المنجد وفي جدول اليسار استعارات المعجم الوسيط . فما هي النتائج التي يمكن أن تستقرأ من اللوحة المعنية ؟ أنها تبدو كما يلي :

1) المنجد يحوي 83 استعارة مما يقارب 1485 مدخلا من مداخل حرف الباء وذلك ما يمثل تقريبا 5 في المائة من مجموع المداخل .

2) المعجم الوسيط يحوي 102 معربا ودخيلا مما يقارب 2430 مدخلا من مداخل حرف الباء وذلك ما يمثل 4 في المائة من مجموع المداخل . إن النسبتين محترمتان لاتختلفان عن نسب الاستعارات في المعاجم الاروبية ولا سيما معجم لا روس الفرنسي .

3) إن المعجمين يحويان 34 لفظا مشتركا ، أما الباقي فهو مختلف تمام الاختلاف . والملاحظ أن هذه الاستعارات المشتركة هي من الاستعارات

(51) محمد رشاد الحمزاوي L'Académie de Langue Arabe du Caire — Tunis 1975 ص 361—372 ؛ 517—522 .

(52) المعجم الوسيط : ج 275/1 ، ج 597/1 .

(53) المنجـد ص 205 ، 516 .

القديمة . مما يدل على أن المنجد يحتوي ما يقارب من 50 في المائة من المصطلحات القديمة وهذا دليل على المحافظة . ولقد سعى المعجم الوسيط إلى أن يجدد استعاراته فلم يحو من الاستعارات القديمة إلا الثلث (34/102) .

4) إن جل الاستعارات الواردة في المعجمين تعبر عن ميادين مختلفة منها الشؤون العامة والطعام واللباس والعلوم لا سيما الكيميا وما إليها .

5) المنجد لا يفرق بين الدخيل والمعرب ويكتفي أحيانا بأن يقول **(عربيتها كذا)** أو **(فارسية عربيتها كذا)** أو **(الكلمة معربة)** . **مثال ذلك** :

البابور : عربيتها الباخرة
البخت : كلمة فارسية عربيتها الحظ
برنيطة : عربيتها القلنسوة (كذا !)
البلاس : والكلمة معربة

6) إن اعتبرنا الأوصاف الواردة في النقطة الخامسة السابقة نلاحظ أن المنجد قد وصف 12 لفظة بـ« عربيتها كذا » أو « فارسية عربيتها كذا » وكلمة واحدة بـ« معربة » . أما الباقي من استعاراته وهي 70 فلقد أتت غير موصوفة . فما هو السبب ؟ هل هو قصور وعدم قدرة على الوصف أو أنه نوع من الاتقاء حتى لا يتهم الاباء اليسوعيون أصحاب المنجد ، بتنصير العربية .

7) المعجم الوسيط لا يصف إلا 36 استعارة من 102 من الاستعارات الواردة في حرف الباء . وهذا قصور واضح لا ندري إن كان يدل على عجز في التعريف أو هو عائد إلى الغفلة أو الاضطراب ومن ذلك الأمثلة التالية :

البابا
البخت
البلسم
البيطار

فهل هي معربة أو دخيلة ؟ وقد وصف البعض منها الجواليقي في معربه

8) الباقي مـن استعـارات المنجـد وهـي 66 استعـارة موصوفة بما يلي :

أ) يطلق عليها وصفا عاما بحسب العبارات : عربيته كذا ، فارسي الأصل ، فارسي ، فارسيته ، فارسي معرب وإليك أمثلة :

— البابوح : فارسيته بابوش
البربـج : عربيتها الاردبة
— البركار : فارسـي
— بنزهير : فارسي الاصل
البـاريـاء : فارسي معرب
— البيمارستان : فارسي معرب

إن الاستعارات الموصوفة بهذه الطريقة لا تتجاوز 13 استعارة في حرف البـاء :

ب) إن أغلب الاستعارات الباقية الواردة في المعجم الوسيـط موصوفة بـ« **معرب** » (مع) أو « **دخيل** » (د) — فالمعربات 12 كلمـة — والدخيلات 1 كلمـة .

فما يعني بالمعرب والدخيل حسب المعجم الوسيط ؟ هل يفيد ذلك أن المعرب هو كل ما طاوع الأوزان العربية والدخيل هو كل ما اعتاص ولم يطاوعها لأن مجمع اللغة العربية واضع هذا المعخم يعرف التعريب بحسب ما جاء في صحاح الجوهري وهو التفوه بالأعجمي حسب مناهج العرب ؟ لكن المعربات والدخيلات الموجودة في حرف الباء تفيد عكس ذلك بتاتا . إن **المعرب** حسب المعجم الوسيط هو كل كلمة أعجمية دخلت العربية في العصور الكلاسيكية واستعملها العرب القدامى بقطع النظر عن مطاوعتها أو عدمها . وذلك ما تدل عليه الأمثلة التالية :

— البازق
— الباذنجان
— البيرقدار
— البيمارستان

أما **الدخيل** في المعجم الوسيط ، فهو كل كلمة أعجمية دخلت العربية في العصور الحديثة بقطع النظر عن مطاوعتها للأوزان العربية أولا . والأمثلة التالية تدل على ذلك :

البابا
البابوية
البرلنت
البرواز
البري بري
بنتكرت

نستنتج من هذا أن التعريفين يخضعان لعامل الزمن لا إلى العامل الصوتي أو الصرفي مثلما سعى إلى ذلك اللغويون المختصون القدامى . فما دخل العربية قديما فهو **معرب** وما دخلها حديثا فهو دخيل — وهذا التعريف الذي يعتمده المعجم الوسيط لا يختلف عن تعريف الفصحاء المتفصحين من أمثال الشيخ أحمد الاسكندري ، عضو مجمع اللغة العربية الذي يرى أن المعرب هو ما نقله العرب الفصحاء الذين يعتد بعروبتهم وعاشوا إلى نهاية القرن الثالث للهجرة وأن الدخيل هو ما نقله المتأخرون من العرب المولدين (54) . وهكذا تتفرع الاستعارة حسب المعجم الوسيط إلى إستعارة فصيحة وأخرى دونها فصاحة . والغريب في الأمر أن المعجم الوسيط يحوي 12 معربا و41 دخيلا مما يبين أن الاستعارة الفصيحة مغلوبة قد استبدت بأمرها استعارة دونها فصاحة .

(54) محمد رشاد الحمزاوي ...L'Académie : ص 363

9) لقد استعمل المعجم الوسيط مصطلحات أخرى ودل عليها بعلامات من ذلك مصطلح « **مجمعية** » (مج) « ومحدثة » وهما يفيدان أن الأولى من وضع المعجم وأن الثانية قد أقرت بالمجمع لشيوعها واطرادها في الاستعمال . ولقد وضع المعجم هذين المصطلحين أمام بعض الكلمات المستعارة . وهما مصطلحان ينفيان العجمة عنها – فالكلمات المتبوعة بـ(مج) و**محدثة** هي كلمات أعجمية الأصل من ذلك : البرنس (محدثة؟) – البنزين (مج ؟) . ولا شك أن هذا يدل على اضطراب في التصنيف .

10) الاضطراب يظهر في آعتماد الوصف أو إنعدامه ، من ذلك أن المعجم الوسيط يقر « البوتقة » و« البوذقة : (د) « كما يقول » البوطة : البوتقة (د) » ولقد خلط هنا بين البوتقة والبوذقة وهما معربتان حسب معاييره السابقة والبوطة وهي دخيلة .

إن مشاكل الاستعارة عديدة ومعقدة لا سيما إذا كانت لا ترضخ لقواعد مضبوطة لم ينص عليها في المستوى النظري والتطبيقي فضلا عن مشاكل أخرى هامة من ذلك إقرار المستويات اللغوية الأعجمية التي يجب أن ننقل عنها الاستعارات . فهل يجب أن نكتفي بالاستعارات الأدبية أو نأخذ أيضا من الاستعارات العامية ؟ تلك قضية تحتاج إلى نظر وهي لا تختلف عن قضية أخرى وهي تتمثل في ضبط مقدار ما يؤخذ من الاستعارات القديمة والحديثة بحسب هدف المعجم ونوع مستهلكيه .

إننا نستنتج من دراستنا ومن القضايا التي أثرناها أن قضية الاستعارة اللغوية التي نشأت مع القرآن تعتبر عمليا، ومهما كانت الاختلافات في شأنها، وسيلة من وسائل التوليد اللغوي في العربية وتنمية المعجم العربي بالرغم مما تقتضيه تلك الوسيلة من شروط كثيرا ما يتجاوزها الاستعمال ويتجاهلها لا سيما في ميدان العلوم ومنها الكيمياء . إلا أن حالة الاستعارة في العربية الحديثة تبين :

1) غموض مصطلح الاستعارة وتشعبه في العربية التي كثرت فيها مصطلحاته دون الوصول إلى مصطلح عام . ويحسن أن نطلق عليها اسم **الاستعارة اللغوية** مقابلة بالاستعارة البلاغية التي هي من نوعها وإن لم تكن من جنسها . وهذا لا يمنعنا من اعتبار مصطلح **معوب** لكل كلمة أعجمية تطاوع الأصوات والأوزان العربية **ودخيل** لكل أعجمية لا تطاوع أصواتنا وأوزاننا .

2) وضع معايير مضبوطة في استقراء المعربات والدخيلات ومستوياتها باعتبار الشيوع والاطراد وإثبات ذلك في المعاجم

3) تجنب تداخل الاستعارات القديمة والحديثة وربطها بأنواع المعاجم وأهدافها وأهداف مستعمليها . فإن كان المعجم أصوليا موجها لذوي الاختصاص يحسن أن تكثر الاستعارات القديمة مع ذكر ما يطرأ عليها من حديث . أما إذا كان المعجم موجها للطلاب والأدباء ، فإنه يحسن أن تغلب فيه الاستعارات الحديثة لأن الطالب ، يحتاج إلى استيعاب اللغة المستعملة في زمانه ولا إلى اللغة في استعمالاتها التاريخية .

4) إن الاستعارة اللغوية جديرة بأن تعتبر وسيلة من وسائل التوليد اللغوية التي تستوجب معايير مضبوطة لا مانع من إسنادها إلى قواعد مرنة تتطور مع تطور اللغة

لـوحــــة 1

المؤلـف	مـؤلفـه	المصطلـح	العناصر المطروقة الاستعارة
(1) القــرآن		الاعجمـي	جميع مقولات اللغة
(2) ابن عباس ؟	غغريـب القـرآن ؟	الغريـب	جميع مقولا اللغة ؟
(3) الخليل : (778)	كتـاب العين (مقدمة)	المحدث ، المبتدع المولد الدخيـل	الاصــوات
(4) سيبويه : (ت 770)	الكتــاب	ما اعــرب	الاصوات والصرف في مستوى المفــردات
(5) ابو عبيدة : (ت 825)	مجاز القـرآن	الغريـب	الدلالات والاساليب
(6) الشافعي : (ت 820 م)	الرسـالـة		لا وجود له في العربيـة
(7) ابن جني : (ت 1002 م)	الخصـائص	مـا اعـرب ، الدخيـل الاعجمـي	الصرف والنحو في مستوى المفـردات
(8) الجوهري : (ت 1005 م)	الصحـاح	التعريب	الاصــوات
(9) الجواليقي (1114 م)	المعــرب	ممـا اعرب ، الاعجمي الدخيـل	جميع مقـولات اللغـة
(10) الخفاجي : (1571 م)	الدخيــل	الدخيـل	المقولات النحوية في مستوي الجمل خاصـة
(11) السيوطي : (1505 م)	(1) المذهب في المعـرب (2) المـزهر (3) الاتقـان في علـوم القــرآن	المعـــرب المعـرب الغريـب	جميع مقـولات اللغـة

اللوحـة 2 ـ جدول الاستعارات الواردة في حرف الباء من المنجد والمعجم الوسيط

الاستعارات بالمنجد ـ حرف الباء			الاستعارات بالمعجم الوسيط ـ حرف الباء		
البابا	البرنيطة	البورياء	البابا	البرنامج	البنزين
بابل	البازبورط	البوسطة	البابوية	البرنس	البنط
بابوج	البستان	البوقيصا	البابوج	البرنيطة	البنفسج
بابور	البسلي	البوليصة او البولصة	البابونج	البرنيقي	تبنك
البابونج	البشتختة	البوليس	الباذق	بروتستو	البنك
البادزهر	البط	اليدر	الباذنجان	بروز	بنتكوت
الباذنجان	البطاطا	البيدق	البارود	البرواز	البنكام
البارود	البرطشيل	البيرق	الباسليق	البري بري	بهرام
البازدار	والبرطشين	البيرمون والبارمون	الباشا	البيزار	البوتقة
البازار	البطريق	البيزار	البأج	بسبوسة	البودقة
البازهر	البطرك	البيكار	الببر	بستر	البوذقة
الباسليق	والبطريك	البتيلسان والبلسان	الببغاء	البستان	البارياء
الباش	والبطريرك	البمارستان	البترول	البسلة	الباري
الباشا	البطل	والمارستان	البجامة	البشكور	البوري
البالة	البعل	البيوردي	البخت	البشكير	البوز
بالو	بغداد	والبيورلدي	البدرة	البشملة	البازيار
البالون	البقدونس		البربج	البوصلة	باسة
الباميا	البوقال والباقول		البربر	البطريق	البوصي
الببغاء	البلاس		البربط	البطرك	البوطة
البتية	ابليس		البرتقال	بغداد	الباقة
البخت	البلسم		البارجة	بغدد	بيطر
البخشيش	البلسن		البرج	بقسماط	البيطار
البرير	البلستون		البرجاس	(بشماط)	البيطرة
البربط	البلاط		البريزة	بقلاوة	البمارستان
البرتقال	البلم		البرسطاتة	البلبول	
البرج	البنحكشت		البرسام	البلاس	
البرجيس	البندر		البرشام	البلسم	
البرزج	البندق		البرطل	البلسن	
البرطاش برطلة	البندقية		البرطمان	البلاط	
البرطيل	البنفسج		البرعم	البلطة	
البرعم	بنك		البرغل	البلان	
البرغي	تبنك		البيرق	البلانة	
البرقير	البهار		البيرقدار	البنج	
البرفير	البهار		البركار	البند	
البركار والبيكار	البهرمة		البركان	البندار	
البركان	البهو		البرلنت	البندر	
البرميل	البوتقة		البرميل	البندقية	
البرنامج	البودقة		برهمات	البندول	
البرنس	البوري		برمودة	بنزهير	

محمد رشاد الحمزاوي

شعراء افريقيون معاصرون للدولة الفاطمية (تابع)

بقلم : محمد اليعلاوي

كنا نشرنا بهذا العنوان في العدد العاشر (1973) من حوليات الجامعة التونسية مجموعة من القصائد والمقطوعات التي تتصل بالدولة الفاطمية في فترتها الافريقية وتحتوي على نحو أربعمائة وعشرين بيتا ؛ وكنّا جمعناها من مصادر مخطوطة كرياض النفوس للمالكي (ت 1061/453) أو مطبوعة كسيرة الاستاذ جوذر وزهر الآداب للحصري وأخبار ملوك بني عبيد لابن حمّاد وغيرها .

وكان قصدنا من لمّ شتات هذا الشعر أن نُلقيَ بعض الأضواء على الأحداث التي عرفتها بلادنا في هذه الفترة الشيعيّة الإسماعيليّة من تاريخها ، فجمعنا منه على السواء ما كان مدحا للفاطميين وتمجيدا ، وما كان هجوا لهم وتكفيرا .

ولهذا الغرض نفسه — مزيد التعرّف على تاريخ الدعوة الإسماعيلية بالمغرب ، ومقاومة أهله لدولة « المشارقة » الدخلاء — سعَيْنا ، على غرار ما فعلناه بكتاب القاضي النعمان ، « المجالس والمسايرات » (1) ، إلى تحقيق

(1) نشرته كلية الآداب ، تونس 1978 ، بتحقيق الحبيب الفقي وإبراهيم شبوح ومحمد اليعلاوي .

السُّبُـع الخامس من كتـاب « عيـون الأخبـار » للداعي الفاطمي إدريس عماد الدين ، وهو الجزء الذي يؤرخ للخلفاء الثلاثة الأول ، المهدي فالقائم فالمنصور ، ويفصّل بالخصوص أحداث ثورة أبي يزيد الكبرى.

ولكنّ الكتاب نُشِر . نشره الدكتور مصطفى غالب في طبعة فظيعة لا تستحق اسم التحقيق من قريب ولا من بعيد ، وتحتاج إلى إصلاح في كل صفحة ، بل في كل سطر ، وإلى نشر حقيقيّ يضبط النص ويعرّف بالأعلام والمواقـع ، ويسايـر الأحـداث والوقائـع ، ويوضّحُ عوض أن يزيد إبهاما وغموضا .

ولكن لا فائدة في التحسّر والتجنّي ، فالكتاب عند الناس ، منشورا في ثوب برّاق ؛ ولا يُمكننا أن نواصلَ العمل في تحقيق نصّ « حقّقه وكتب مقدمته الدكتور مصطفى غالب » ، الاسماعيليّ ابن الاسماعيليّين ، المستأثر بآثارهم ، الخازن لمخطوطاتهم ، المدلّ على الـ«عامة» من الباحثين بعلاقاته الطائفيّة والتسهيلات المذهبية .

وتبقى النسخة المصوَّرة من مخطوطة المكتبة المحمدية الحمدانية التي أمدّنا بها – وله منا جزيل الشكر – الباحث الكبير الدكتور إحسان عباس ، مصدرا أساسيا لتحقيق هذا الشعر ، وضبط الظروف التي قيل فيها ، إذ لا فائدة في الكتاب المطبوع ، بالمقارنة مع المخطوطة ، إلا ترتيبه للأبيات على عمودين .

ونحن ، إذ نقصر همّنا اليوم ، على الشعر المنقول في هذا الجزء من الكتاب ، مما يتصل بالأئمّة الثلاثة المذكورين – وبعضه من نظمهم – وبالأحداث التي عاشوها أو واكبت فتـرة خلافتهم ، نضمّ مجموعة جديدة في ما يزيد على ثلاثمائة وسبعين بيتًا إلى المجموعة الأولى التي أشرنا إليها في بداية كلامنا ؛ هذا في انتظار أن يصدر السّبُع السادس من كتاب الداعي دريس – وفيه تاريخ المعزّ لدين الله ، وشعر شعرائه المعروفين ، محمد بن

هانىء وعلي الإيادي وغيرهما — فعسى أن لا يكون « محقّقا » بالصفة التي ذهب ضحيّةً لها السّبُعان الرابع والخامس .

وتختلف مجموعتنا هذه عن المجموعة الأولى بأنّ أبياتها كلّها مناصرة للفاطميّين. ولا غرابة في ذلك ما دام ناقلها هو الداعي إدريس المؤرخ لدولتهم .

مؤلف الكتـاب (2)

هو الداعي التاسع عشر في الفترة اليمنيّة ، إدريس بن الحسن بن عبد الله ابن محمد بن حاتم . تولّى الدعوة الاسماعيلية سنة 1428/832 إلى أن توفّيَ في 19 ذي القعدة 10/872 جوان 1468 . ذكر له الشيخ قطب الدين البرهانبوري — وهو من أهل القرن الثاني عشر هجري أي الثامن عشر ميلادي — في كتابه « منتزع الأخبار في أخبار الدعاة الأخيار » أحد عشر مصنفا ، في مقدمتها كتاب « زهر المعاني » ولا يزال مخطوطا ، وكتابه هذا « عيون الأخبار وفنون الآثار ، في ذكر النبيّ المختار ، ووصيّه عليّ بن أبي طالب قاتل الكفار ، وآلهِمَا الأئمة الاطهار » ، الذي طبع منه الجزءان الرابع والخامس .

ينقسم الكتاب إلى سبعة أجزاء تنطلق مادتها من بدء الخليقة ، على عادة مؤرخي الاسلام ، وتنتهي بمقتل الخليفة الآمر بأحكام الله سنة 1130/524 ، وببعض التفاصيل عن رجال الدعوة باليمن .

وفي خصوص الأئمة الفاطميين بالمغرب ، ينقل الداعي إدريس صراحة عن المصنفات الإسماعيليـة مثـل « استتـار الإمـام » لأحمـد بن إبراهيم النيسابوري (3) و« سيرة جعفر بن علي الحاجب » لمحمد بن محمد اليماني (4)

(2) نقلا عن ايڤانوف : المرشد إلى الأدب الاسماعيلي — لندن 1933 ، ص 77 .

(3) و (4) : نشرهما ايڤانوف بمجلة كلية الآداب بالقاهرة ، المجلد 4 ، الجزء 2 ، ديسمبر 1936 ، ص 89 — 133 .

و« سيرة الأستاذ جوذر » لأبي علي منصور العزيزي (5) وبالخصوص « افتتاح الدعوة » (6) و« المجالس والمسايرات » للقاضي النعمان بن محمد . على أن أهمّ النقول وأكثرها إفادة هي من كتاب مفقود للقاضي النعمان ، لعله هو الكتـاب الذي جمـع فيه أخبـار الدولـة بأمر من المعـز (7) ، واستقـرى فيه بالخصوص تفاصيل ثورة أبي يزيد ، ممّا يحمل على دراسة هذا القسم من الجزء الخامس (ابتداء من ص 172 إلى آخر الكتاب) دراسة دقيقة مع مقارنة بما أثبته بقية المؤرخين في خصوص هذه الثورة ، ونرجو أن يتفرّغ بعض باحثينا إلى هذا العمل، فيسلّط أضواء جديدة على فترة غامضة من تاريخ المغرب الإسلامي .

ومنهجنا في هذا البحث كما في سابقه هو تقديم المقطوعة تقديما وجيزا ، وكثيرا ما نعمد إلى النقل من الكتاب مباشرة ، ثم عرضها محقّقة مع شيء من الشروح إذا لزم ذلك ، ثم التعليق عليها بما يوضّح ظروفها أو يعرّف بأصحابها . وجعلنا لكل مقطوعة رقما ترتيبيّا ، ونختم الفصل بثبت في أسماء الشعراء وعدد الأبيات المنسوبة إليهم .

هذا وإن المقطوعة الأخيـرة – رقم 34 – لم ننقلهـا من كتـاب عيون الأخبار ، بل من اتعاظ الحنفاء للمقريزي . وقد كنّا أغفلنـاهـا حيـن نشـرنا مجموعتنا الأولى .

(5) نشره محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة بالقاهرة سنة 1954 .
(6) نشرته وداد القاضي ببيروت سنة 1970 ونشره فرحات الدشراوي بتونس سنة 1975 .
(7) المجالس والمسايرات ، ص 117 .

1 — شعر من العهد الأغلبي يبشر بظهور الدعوة الشيعية

1 — « كان المهدي بالله هو الشمس التي ذكر رسول الله صلّى الله « عليه وسلم أنها تطلع من المغرب على رأس الثلاثمائة من هجرته . وكذلك « طلع عليه السلام في سنة سبع وتسعين ومائتين ، واستقر قراره في دار ملك « المغرب على رأس الثلاثمائة .

« ومن قول النبي هذا ، قال الفهري في قصيدة له يبشّر بظهور المهدي عليه السلام ، ودنوّ أوانه : (هزج)

(ألا يا شيعةَ الحق ، ذوي الإيمان والبرّ
أتتكُم نُصرةُ الله على التخويف والزجر
فلا تدعوا إلى الداعين أهلِ النُّكث والغدر
فلو قد فُقد العاشرُ ، أو زيد على العَشْر
لدارت عُصَبُ الصبر على الدائر بالشرّ)
فعند الستّ والتسعين قطع القول والعذر
لأمر ما يقول النا سُ : بيعَ الدُرُّ بالبَعر
وصار الجوهر المخزو ن عِلقا غيرَ ذي قَدر
يتيمٌ كان خلف البا ب ، فانقضّ على الوكر

المصـدر :

1) افتتاح الدعوة ص 34 من طبعة وداد القاضي ، وص 4 من طبعة فرحات الدشراوي ، وقد وردت فيه كامل المقطوعة بأبياتها التسعة .

2) عيون الأخبار ، ص 27 من المطبوع ، وورقة 12 وجه من مخطوطتنا ، ولم يورد منها إلا الأبيات الأربعة الأخيرة ، لأنّ قصده هو تنبؤ الشاعر بنجاح الدعوة سنة 908/296 .

التعليـق :

عبارة « يتيم خلف الباب » شرحها صاحب عيون الأخبار نقلا عن القاضي النعمان بأن الشاعر يعني المهدي الذي « مات أبوه وهو صغير » .

هذا ، وانّ البيت الرابع أولى بأن يشرحه القاضي النعمان لأن فيه تلميحا إلى تسلسل الأئمة من سلالة الحسين ، والمهدي عبد الله يكون هو الإمام العاشر بعد علي بن أبي طالب ، إذا أسقطنا إمامة الحسن بن علي .

أما الفهري الشاعر ، فقد افترض الدشراوي أنّه إبراهيم بن هرمة القرشي (ت 792/176) الشاعر المدني الذي انقطع إلى الطالبيّين ومدحهم ؛ ولما كان راوي هذا الشعر في الافتتاح هو أبو القاسم الحسن بن فرح بن حوشب داعي اليمن (منصور اليمن الذي تولى الدعوة باليمن ابتداء من سنة 879/266) ، وعبارته هي : « فذكرت قول الفهري ... » ، فقد تكون نسبة الأبيات إلى ابن هرمة وجيهة . إلاّ أن ديوان ابن هرمة (8) يخلو من هذه المقطوعة .

2 — « ... ومن ذلك **قول التونسي** — وكان ممن يُعني بعلم الحدَثان — يخاطب إبراهيم بن أحمد (بن الأغلب) صاحب إفريقية ، وقد سأله أن يخبره ما عنده في أمر دولتهم وغاية ملكهم ، من قصيدة أولها : (طويل)

أقول وأسلمتُ القريض لأهله
وعشتُ زمانا وهو خير مكاعب (9)

أمِن بعد تسعين ، سنينَ أعُدُّها
وأربعة من بعد ذاك رواتبِ

(8) طبع طبعتين سنة 1966 بالنجف تحقيق محمد جبار المعيبد وبدمشق تحقيق محمد نفاع وحسن عطوان .

(9) مكاعب في المخطوط وفي المطبوع وفي الافتتاح طبعة الدشراوي . وأختارت وداد القاضي قراءة « مكاثب » ، ولا يتضح المعنى بهذه ولا بتلك .

أزاحم أهلَ الشعر بالشعر راجزا (10)
أبى الله هذا بعد ان جُبَّ غاربي ؟

ولكنّني أرجو من اللّه عفوَه
بأوبة مأمونِ السريرة تائب

وآمُل غفرانا بفضل تِلاوة
أرَدّدُهَا ليلا بفكرة آئب

صرفت أموري للذي أنا عبده
إلاهي ، إلاه العرش مُعطي الرغائب

فلست ، حياتي ، سائلا غير ذي العلا
وإلاّ فجبّت من يميني رواجبي (11)

ألا يا أمينَ اللّه ، وابنَ أمينه
وعاشرَ (12) سادات الملوك الأغالب

وجدتُ كتابا قد تقادم عهدُه
روايةَ أشياخٍ كرام المناسب

روايةَ وهب عن سَطيح ودنيلٍ (13)
مشايخ علم صادق غير كاذب

تَتابعُ راياتٌ من الشرق سبعةٌ
إلى الغرب ، سودٌ خافقاتُ الذوائب

(10) راجزا في مخطوطتنا ، ناجزا في المطبوع من العيون ومن الافتتاح .
(11) الرواجب : مفاصل أصول الاصابع .
(12) إبراهيم الثاني (ت 902/289) هو التاسع من الأمراء الأغالبة ، كما نبه الدشراوي ص 64 من الافتتاح . هذا وقد سقط هذا العجز من طبعة مصطفى غالب ، فتكرر العجز الموالي مرتين .
(13) سطيح بن ربيعة هو الكاهن الجاهلي المعروف .
أما دنيل فلعله صاحب بختنصر الذي تألب عليه الكهنة فرموه في « جب الأسود » فلم يصيبوه بسوء (الاسطورة في التوراة) .
وهنا أيضا سقط العجز في طبعة العيون فعوض بالعجز الموالي فتكرر مرتين .

يسير بها خُزْرُ العيون تراهمُ
بَهَالِيلَ شُمطًا ، مِن طوال الشوارب (14)

ويقول فيها :

ولاة بني العباس عشرون واليا
تدين لهم بالرغم أرض المغارب
وفي الست والتسعين تهبط راية
من الغرب في جمع كثير المراكب (15)
يمزّق أرضَ البربريّة جمعُهم
بخيلٍ كأمثال القطا المتسَارب
وتطلُع شمس اللّه من غرب أرضه (16)
فلا توبةَ تُرجى هناك لتائب
ويظهرُ من أبناء فاطمة امرؤٌ
تقيٌّ ، نقيّ العِرض جمُّ المواهب
سميُّ نبيّ اللّه (17) ، وابن وصيّة
وأكرمُ مولود وأشرفُ طالب
فيملأُ أرض اللّه عدلا ورحمة
بأيّام صدقٍ طيّباتِ المكاسب
وبالأعور الدجّال (18) ينهدُ جمعُه
سوى عُصبةٍ في باذخ الطود راتبِ

(14) في الطبعتين من الافتتاح : مباسمهم سمط . والبهلول هو السيد الجامع لكل فضل .
(15) في المطبوعات : كثيف المواكب .
(16) إشارة إلى الحديث المعروف عند الشيعة : تطلع الشمس من مغربها على راس الثلاثمائة من هجرتي . وهو غير معروف بهذا المعنى في الصحاح والمسانيد السنية . انظر المجالس والمسايرات ص 477 ، تنبيه 3 .
(17) القائم ، واسمه محمد بن عبد الله .
(18) الاعور الدجال هو أبو يزيد النكاري .

ويقتله من بعد ذاك ابنُ مريم (19)
بقــدرة ربّ مـا له مــن مُـغـالب

ومـن بعدها موتُ ابن مريـم مفضيًا
إلـى اللّــه في حكـم مـن اللّه واجب

المصــدر :

1) افتتاح الدعوة : بيروت ، ص 84 ، تونس ، ص 63 .

2) عيون الأخبار ص 28 من المطبوع ، وورقة 12 ظهر من مخطوطنا .

التعليــق :

لم يُعرّف القاضي النعمان ولا الداعي إدريس هذا الشاعر التونسي ، وإنما يضيف صاحب عيـون الأخبـار : « وهـذا التونسـي شيـخ مـن قريـة **الخربتين** »، وهي غير معروفة . ولا نخاله هو علي الإيادي التونسي الذي توفّي بمصر بعد سنة 973/362 ، لأن صاحب هذه القصيدة يشير في البيت الثاني إلى عمره : 94 سنة في عام 289 ، ولا يعقل أن يكون عمّر 167 عاما .

3 — « ومن هذا المعنى قول **ابن عقبة** : (سريع)

قد قلت لمّا طار عني الكرى حتى متى يا ليل لا تُصبِـحُ ؟
عذّبني الوجد وفَقْدُ الكرى كلاهما أقسمَ لا يَبْــرَح
وكيف لا يحزن من لا يـرى بأنّـه يبلـغ يـا مسطــح ؟
دهـرا يرى فيه إمـامَ الهـدى بالله للمغرب يستفتــح (20)
ويبتني البيضـاءَ في لجّـة خضراءَ فيها نُونُها يسبـح
ينجو من الأهــوال سكّانهـا والأرض منهـا كلّها تفتـح

(19) ابن مريم هو اسماعيل المنصور .

(20) ورد هذا البيت بعد البيت الموالي له ، والتصحيح عن الافتتاح ، وبحسب السياق أيضا .

لو مُدّ من عمـري إلى وقتـه لكنتُ في القرن الذي يُفلِـح
هيهات ماذا العمرُ ممّـا أرى فيما أرى الموتَ به يسمَحُ !؟

فعنى بـ« البيضـاء » المهديّة التي ابتناها المهدي (عم) على شاطىء البحر . وقوله : ينجو من الأهوال سكـّانها، فكذلك نجـَوْا من أهوال فتنة الدّجـّال » .

المصـــدر :

عيون الأخبار ، المطبوع ص 29 ، المخطوطة ورقة 13 ظهر .

افتتاح الدعوة ، بيروت ص 86 ، تونس ص 67 .

التعليـــق :

لا نعـرف ابن عقبـــة هذا ، وقد اختلف اسمـه بين « ابن عقـب » و« الأعقب » في الافتتاح. ويظنّ الدشراوي أنه يحيى بن أبي عقب الليثي المذكور في الأغاني وقد ذكر ابن خلدون في الفصل الهامّ الذي عرض فيه للمنجـّمين والكهـَنة وعلم الحـَدَثان والملاحم (المقدّمة ، فصل في ابتداء الدول والامم ...) ملاحم منسوبة إلى ابن عقب وقال: « وليس في شيء منها دليل على الصحة » (ص 381) فلعلّ ابن عقب كاهن أسطوريّ مثل « مسطح » أو سطيح الذي يشير إليه البيت الثالث .

وقد أورد له القاضي النعمان في الافتتاح عقب هذه المقطوعة ، أرجوزة فيها أيضا تنبـّؤ بقيام الدولة الفاطميّة يقول فيها :

« في الستّ والتسعيـن يأتيك العجب بعـد كمـال المائتيـن من رجب
« ... تنقلب الدولـة فيمـا تنقلـب مهـديّـة في نصّ أسفار الكتب
عن دانيال وسطيح في العـرب » (21)

(21) افتتاح ، بيروت ص 76 ، تونس ص 68 ، ولم ينقلها صاحب العيون .

4 — « ومن ذلك قول **محمد بن رمضان** — وكان من الشيعة — يرثي أهله، وكان إبراهيم بن الأغلب أوقع بهم، وقتل ألفا منهم « غدرا، وذكر دنوّ الفرج بقيام المهديّ ... (بسيط)

جـلّ المصاب لئــن كان الــذي ذكـــروا
ممّــا أتتنــا بـه الأنبــاءُ والخبـــرُ

عـن ألف أرْوَعَ كالآســاد قـد قُتلـوا
بساعــة في ســوادِ الليــل إذ غُـدِروا

لـو كان مــن بيّـت الآسَادَ أيقظَهُـمْ
حلّــت بـه منهُــم الأحـداث والغِيـر

قـل لابن أحمـد إبراهيـم (22) مألُـكَــةً
عـن الخبيــر بمـا يأتـي ومـا يــذر

5 عــن المشــرّد في حـبّ الأئمــة مــن
آل النبــيّ ، وخيـرِ النـاس إذ ذكـــروا

اعلــم بـأنّ شَــرار النــاس أطولُـهــم
يـدًا بمكــروهِ غـدْرٍ إن هُــمُ قـدَروا

لاسيّمــا الجــارُ والضيـفُ القريبُ ، ومَن
أعطَــوْه ذمّتهــم مـن قبـل مـا حَفَـروا

فمـا اعتــذارك مـن عـــار ومـنقَـصَـةٍ
أتيتَهــا عامـــدا ، إنْ قُمــتَ تعتـذر ؟

جرّعــت ضيفَــك كأسًــا أنت شاربُـها
عمّــا قليـلٍ وأمــرُ اللّـــه يُـنتـظَـر

(22) إبراهيم بن أحمد أو إبراهيم الثاني (261/875–289/902) .

فدولــة القائــم المهــديّ قــدْ أزفــت
أيّامُهـــا في الــذي أنبَــا بــه الأثــرْ
عـن النبــيّ ، وفيها قــطــع دولـتـكـم
يـا آلَ أغلَــب فارجُــوا ذاك وانتظــروا
وقطـــع أمــرِ بنــي العبّـــاس بعدكُــمُ
وقطـــع أمـر بنــي مــروان إذ بَطِــروا

المصـــدر :

عيون الاخبار ، المطبوع ص 30 ، المخطوط ورقة 14 وجه .

افتتاح الدعوة ، بيروت ص 89 ، تونس ص 72 .

التعليـــق :

محمد بن رمضان « شاعر من أهل نفطة ، كان شيعيّا » ، حسب عبارة الافتتاح ، وكان يتنبّأ بسقوط الدولة الأغلبيّة ، واحتمى ببني مالك **ببلزمة** (وتقع شمالي الأوراس بين باغاية وطبنة) . وكان الأمير الأغلبيّ قد غدر ببني مالك لأنّهم أجاروا أحد أعدائه ، فاستدرجهم وأضافهم برقّادة وقتلهم وهم آمنون . انظر الخبر مفصّلا في الافتتاح ، وكذلك في البيان المغرب لابن عذاري ج 1 ص 123 تحت سنة 893/280 .

فهذا شاعر إفريقيّ ، يتنبّأ بقيام الدولة الفاطميّة .

5 ــ « وقال أيضا **محمد بن رمضان** من قصيدة له : (طويل)

ســلا ظبيـــة القنّـــاص أيـــنَ احتلالها
فقــد هاجني تقتيــرهــا وامتذالهــا (23)

---

(23) الامتذال : الفتور والضجر .

لعــلّ التــي عنهــا تفــرّق أهلُـهَــا
فبــادت مغانيـهَــا وطــال اختيـالهــا
فعــدّ عــن الــدار التي بان أهلهــا
وعـن كيف مـن بعـد البلى صار حالُهـا
أرقـت لهـا مـن بعـد أن نـام إنسهـا
حنـاط ، فمـا رام الظّبّـاءَ جمـالهــا (24)
فهــذا أوان الحــقّ قـد حـان حينـه
ودولــة آل البـغــي آن زوالـهَــا
(كأنّــي بشمس الأرض قـد طلعـت لنا
مـن الغـرب مقـرونا إلـيـهَــا هـلالُهـا
فيمــلأ أرض اللّـــه قِـسطـا بعَدْلِـه
بمــا ضــمّ منهـا سهلُهَــا وجبالُهـا
وآمـــن فيهــا مــا أخــاف وأتّـقــي
وأظـفــر بالـزّلـفــى بــه وأنالـهـا)

« فشمس الأرض عنى بها المهديّ والهلال وليّ عهده القائم من بعده » .

المصــدر :

عيون الأخبار ، المطبوع ص 30 ، المخطوط ورقة 14 وجه ، ولم يورد إلا الأبيات الثلاثة الأخيرة .

افتتاح الدعوة ، بيروت ص 90 ، تونس ص 74 ، مع اختلاف بين الطبعتين في القراءة وانصراف عن الشرح والتأويل ، خصوصا في طبعة بيروت .

---

(24) قدم البيت الرابع على الثالث في طبعتي الافتتاح ، وقد برره الدشراوي بمقتضيات السياق ، ولا نشاطره لأن البيت الثالث « فعد ... » خبر « لعل التي ... » على شرط أن يصوب . فلا معنى لـ« فعد عن الدار » . وربما حرف عن « تجيب » أو « تقول » وما شاكلها . هذا ، وفي عجز البيت الرابع اشكال نبه إليه الدشراوي وسكتت عنه وداد القاضي .

6 ــ بيت يستشهد به منصور اليمن وهو الحسن بن فرح بن حوشب ابن زادان الكوفيّ ، « وكان رضي الله عنه إذا قيل له : أ أنت المنصور المبشّر به ؟ يقول: ان المنصور من آل محمد»، « أما سمعتم قول الشاعر :

(طويل)

إذا ظهـر المنصور مـن آل أحمـد فقل لبني العباس: قوموا على رجل ! »

« قيل : وكذلك كان الأمر لمّا قام المنصور بالله إسماعيل .. اختلّت « دولة بني العبّاس ... فصاروا بين مقتول ومخلوع ومصفّد في السجن .... »

المصـدر :

عيون الأخبار ، المطبوع ص 31 ، المخطوط 15 وجه .
افتتاح الدعوة ، بيروت ص 33 ، تونس ، ص 3 .

التعليـق :

لم يُعرف قائلُ هذا البيت .

2 — خلافة المهديّ (296/908 — 322/933)

7 — ارتجّت إفريقيّة وحتى كتامة بعد مقتل أبي عبد الله الداعي (سنة 298/910) ، وكان من جملة الثائرين « بنو ماوَطَنْتي من أورسّة » فهزمهم القائم وليّ العهد وقتل « مهديّهم » ، فهنّأه **المهديّ** أبوه بهذه الأبيات : (وافر)

أتصبح في كتامةَ ذا انفراد … تقابلُها قياما في قيام
إذا ما وقعةٌ دارت رَحاها … بجزم مفاصلٍ وفلاق هام
أتت أخرى تَطُمُّ وتعتليها … يشيب لهولها رأسُ الغلام
وألتذّ الحياة بخفض عيش … معاذ الله والشهرِ الحرام !
ولكنّ التجلّدَ لي خَدينٌ … فسنّي ضاحك والقلبُ دام
عسى الرحمانُ يجمعُنا وشيكا … وقد تمّت لنا رُتَبُ الكرام
فأنقع غُلّتي بك واشتياقي … إليك بحمد ذي المننِ الجسام

المصــدر :

عيون ... المطبوع ، ص 124 ، المخطوط 87 وجه .

وقد تعرّض الافتتاح إلى الحادث ولم يذكر الشعر .

التعليــق :

كان الخلفاء الفاطميون ينظمون الشعر ، وسيأتي شعر للقائم والمنصور . وقد روت كتب التراجم أبياتا للمعزّ . ومعروف أن تميم بن المعزّ كان شاعرا رقيقا ، وله ديوان مطبوع .

أما شعر المهديّ هذا ، فهو ضعيف لا رونق فيه ولا طرافة .

8 — شعر **للقائم** وجّهه ضمن كتاب إلى أبيه المهديّ بعد انتصاره على أهل مصر في حملة سنة 302/914 . (خفيف)

أنا سيف الإلاه وابنُ رسول الـــــــله قطب الهدى وللناس قِبلَةْ
وإذا ما الغمامُ أسجَمَ جدْوَا   هُ يكون الإمام للناس مِثلَه
يقصر القتل دون بغداد حتى   يُظهرَ اللّهُ بالعراقَيْن عدلَه
يا إمامَ الهدى ومن طيّب اللـــــــهُ له فرعَه وطيّب أصلَه
تفخر الأرض حين تعلو ثَراها   ثمّ تغدو حزُونُها وهي سهلة
يا ابنَ من أسْدَلَت عليه ستور الــــــوحي أثوابَها ولم تكْسِ مثله
بك ظلّ الفخارُ يفخَر والجو   دُ ، وألبَسْتَني من الفخر حلّة
ثمّ أنهَضْتَني لمصرَ وشامٍ   وخراسانَ والعِراقَيْن جُملة
فأنا سيفك الذي يَفلِقُ الهـا   مَ فلا نبوةٌ له إن تسلّه
يَفرَقُ الغربُ والمشارقُ منه   وتكِلّ الجموع من أن تَفُلَّه
كم مطيعٍ قد كان في طَوْدِ عِزّ   ثمّ لمّا عصاك بدّدْتُ شمله
وكفورٍ مُناصِبٍ ذي عِناد   بك أرديتُه وأفنيتُ غلّهْ
وأنا سهمُك السريعُ إليهمْ   مدركٌ للعدوّ من غير مُهلة
لا أرى هائبا لسهلٍ ووعرٍ   ولجيشٍ في حين ألقاه كُلَّه
فبحسن اليقين والحزم والعز   مِ ، كثيرُ العدوّ عنديَ قِلّة
فانتظر يا خليفةَ اللّه ما قد   وعَدَ اللّهُ فيك من قبلُ رُسْلَه
من فتوح تلقاك بالعزّ والنصــــــرِ لدى النيلِ والفُراتِ ودِجلَة
وكتابي إليك من غايةِ البعـــــد ووقتِ الرحيل أيمَنَ رِحلَة

المصدر :

عيون ... المطبوع ص 128 ، المخطوط 90 ظهر .

التعليق :

هذا الشعر أيضا بارد خلو من كل رونق ، ولعل ضعفه زهّد فيه القاضي النعمان فلم يثبته في الافتتاح .

9 — قصيدة **للقائم** وليّ العهد بعد ظفره ببني تبادلت من قبائل تاهرت في حملته المغربيّة سنة 928/316 . (طويل)

سـلام على آل النبــيّ ورهطِـه   وشيعتـه أهلِ النُّهى والفضائـلِ
تحيّـةَ من أمسى بتاهِـرْتَ قائمـًا   بحقّـهـمُ بيـن المـلا والقبـائـل
قبائل من تَـيْـمٍ وقيسٍ وخِـندفٍ   ومن يَـمَـنٍ في عزّها المتطـاول
ومن كلّ حيّ قد أتانـا زعيمـُهم   وفارسُـهم عند اختلاف الذوابل
وفتيانِ صدقٍ من ذُؤابة هاشـمٍ   أتَـوْني ببيضٍ مُـرهفاتٍ قواصل
يقدّون هامات العدى دون حقّـهم   ويحمون دينَ الله فِـعلَ الأوائل
أنا ابن رسول الله جدّي وجدّهم   إذا ذكر الأقوام عند التفاضـل
ومفخَـرِنا العالي على كلّ مفخرٍ   عليه سلامٌ بالضحى والأصائـل
وجبريـل منّا حين قمنا وعُـصبةٌ   إلى الله ندعو عند ذكر التباهل(25)
وما كان من مجد وفخر فإنّـنـا   حويناه قَسْـرًا بالقنـا والمناصل
أنا ابن رسول الله والبيتِ والصفيّ   أنا ابن عليّ ذي التقى والفضائـل
وفاطمةَ الزهراء أمّـي ومَـنْ بها   سموتُ إلى العلياءِ أعلى المنازل
وقد قمتُ أدعو الناس حقا إلى الذي   يُـنجّـيهُـمُ من كلّ إفك وباطل
إلى منهلٍ فيه الهـدى وشـرائـعٍ   أقيمَ بها من دينهم كلٌّ مـائـل
فإن يستقيموا أستَقِـمْ لصلاحهم   وإن يعدِلوا عنّي فلستُ بعادل
عمرتُ بـلادَ الغرب بعد فسـاده   وطهّـرتُـه من كل غـاو وجاهل
فلم يبق في سهل من الغرب فاسق   وفي الوعر، إلاّ في أسًى وبلابل
ففرّ لكي ينجو—وهيهات! — خلفه   قبائل تُـهْـوي كالليوث البواسل
كما فرّ ذاك الأغلبـيُّ وقـد رأى   مواردَ موت عاجل غير آجل(25م)

---

(25) إشارة إلى حديث المباهلة مع نصارى نجران المعروف في سيرة الرسول (ص) .

(25م) الاغلبي الهارب هو زيادة الله الثالث بعد هزيمة جيوشه بالاربص . وخبر الوقعة والهروب مفصل في الافتتاح ، طبعة تونس ص 234 الى ص 269 .

فمرّ يحثُّ الركض في كل مهمَه   وخلّى لنا عن داره والحلائل
وعن كل خوْد ذات حسنٍ وبهجة   وكلّ جواد في السوابق صاهل
فيا شيعةَ الحقّ الذين نحبُّهُمْ   وحُبُّهُمُ فينا كثيرُ التّواصل
أما حان أن تُزجُوا إليَّ مطيَّكم   وتأتوا سِراعا بين حافٍ وناعل ؟
فتحظَوْن عندي بالذي تأمُلُونه   لأحميكَمُ من كلّ خوف وهائل
إذا ما سمعتم داعيَ الحق فانفروا   إليَّ سراعا كانقضاض الأجادل
فقد أزمعَتْ خيلي إليكم سريعةً   تجوب بلادَ الله ذات المراحل
إلى أرض مصرٍ والعراق وبعدها   فبغدادُ همّي من جميع المنازل
فإنّ بها جورا شديدا وفتنةً   وفيها أناسٌ كالسّوام الهوامل
يُعادُوننا ظُلما ويهوَوْنَ قتلَنَا   وكم جرَّعونا من مرارة ثاكل
فسيري على اسم الله خيلي، وشمّري   إلى بابلٍ حتّى تحُلّي ببابلِ
إذا ما حللناها وباللّه عِصمتي   فإنّ بها يوما شديدَ الزلازل
ويومٍ لنا في الرقّتَيْن وبالسٍ(26)   يكونُ لهم فيها امتياجُ التلائل
فنَشفي نفوسًا من لذيذِ دمائهم   ونُلحِقُهُم فيها بكلّ الطوائل
إذا أجمعوا من كل غابٍ وأقبلوا   على الفَوْر من شاطي الفرات المقابل
ذكرتُ حُسينًا فاستهلّت مدامعي   وقلت : فإنّي لستُ أنسى أوائلي
فأقتل منهم كلَّ رأس وتابعٍ   وأتركُهم صرعى بمُلقى الجنادل
وتسري خيولي من ورا النيل تبتغي   عِدى الدين حتى تَستقِرّ بكابل
ولو أنّني صنّفتُ كلّ وقائعي   لطال بها شرحي وطالت رسائلي
وكم بدمشق من صريع مجندل   ومن ثاكل باكٍ وجمعٍ أرامل
وحمص وسلم والثغورِ ومَن بها   إلى نجدِ أرْمينَ وأهلِ المعاقل
كيومٍ بمصرٍ لا ينادي وليده   إذا أزمعتْ خيلي وجاءت جحافلي

(26) الرقتان مدينتان بالعراق منهما الرقة المعروفة على الفرات . أما بالس فهي أنقاض تقع اليوم بسوريا على الفرات كذلك .

وثـارت إلينا عـُصبـةٌ خـَزَرِيّـَـة وقومٌ من الأخلاط أهلُ تخاذل
فمن كان في سلمي ففي الأمن سادرٌ ومرمى المـُعادي في جميع المقاتل

المصــــدر :

عيون ، المطبوع ص 148 ، المخطوط 107 وجه .

التعليـــق :

هذه المطوّلة لا قيمة لها إلاّ من وجهة تاريخية : فهي دليل على مطامح الفاطميين في اكتساح كامل المشرق ، والاطاحة بدولة العباسيين ، تـبـعــا لمعتقدهم بأنهم يرثون الأرض كلّها .

10 — شعر **خليل بن إسحاق التميميّ** ، وهو أحد القوّاد المعروفين ، وأخوه يعقوب بن اسحاق من الدعاة الذين اضطهدهم بنو العبّاس فسجن ببغداد مدة أربعة عشر عاما ، وفرّ إلى المغرب عند هلاك المقتدر العباسي فوصل إلى المهدية سنة 932/321 بعد مغامرات أسطوريّة .

يقول صاحب العيون : « وكان ليعقوب وأخيه خليل بن إسحاق منزلة جليلة عند المهديّ والقائم (عم) » .

واستعمل القائم خليل بن اسحاق على صقلّية إبّان ثورة أهل جرجنت على أميرهم سالم بن راشد (انظر ابن الأثير ، ج 6 ، ص 261 ، تحت سنة 936/325) فلم يخمد الثورة — بعد ابتنائه حصن الخالصة — الاّ سنة 940/329 . هذا وسيكون لخليل بن إسحاق أخبار مع أبي يزيد وتخاذل غريب في مقاومته إلى أن ظفر به صاحب الحمار فقلته شرّ قتلة .

ويتضارب صاحب العيون في إيراد اسمه ، فتارة يسمّيه : خليل بن عدنان بن يعقوب ، وتارة خليل بن إسحاق .

وأول شعر أورده له كان توسّلا إلى المهديّ كي يأذن له بالدخول إليه ليعوده في مرضه الذي أودى بحياته سنة 933/322 .

« ... ومنع خليل بن عدنان بن يعقوب من الدخول معهم ، وكان شاعرا بليغا ، فكتب إلى أمير المؤمنين (عم) بهذه الأبيات : (طويل)

حلفت ، وإن قلتُ الذي ليس في قلبي … فلا غفر الله المُهيمِنُ لي ذنْبي
لأنتَ ، أميرَ المؤمنين ، على الظمأ … أحبُّ إلى قلبي من البارد العذب
ووالله ما أدري إذا غبتَ ساعة ، … ودادا وشوقا ، أين عقلي ولا لبّي
لأنّك يا خيرَ البريّة كلِّها … إمامي الذي أرجو به الفوز من كربي
أتيتَ ببرهانٍ من الله واضحٍ … وفسَّرتَ ما استعمى علينا من الكتب
فأصبح دينُ الله بعدَ دروسه … جديدا كما أنبَا به جدُّك المنبي
وقد سعِد الأشياخُ منك بنظرة … وفازوا بها دوني فأوجعني قلبي
فدمتَ على الأيّام في كلّ نعمة … مليكًا على أهل المشارق والغرب

« فلما انتهت الأبيات إلى المهديّ سلام الله عليه ، أمر بدخوله من ساعته ... » .

المصدر :

عيون ... المطبوع ص 155 ، المخطوط 113 ظهر .

التعليق :

سيأتي لخليل بن إسحاق أحسن من هذا . وانّ هذه « المراسلات » الشعرية صورة جديدة للأئمّة تقرّبهم من بقية الملوك ذوي البلاطات العامرة ، وتخفّف من مسحة الوقار والتقشّف التي يسبغها عليهم مؤرخو الدولة وعامّة مؤلّفي الشيعة .

11 — مرثية **عثمان بن سعيد الصيقل** « من أهل القيروان » للمهدي ، « وكانت وفاته بالمهدية في ليلة الثلاثاء للنصف من ربيع الأول سنة 933/322 ، وعمـره ثـلاث وستـون سنـة ، لأنّ مـولـده كان في سنـة ستين ومائتين :

(متقارب)

وَهَتْ مِررُ الصبر فانحلّتِ ورثّت عُرى الحزم فاجتثّتِ
وأيُّ سبيل إلى سلوة وأوعيةُ الدمع قد فضّت ؟
وكيف العزاء وقد خُدِّدت خدودُ الخرائد واربدّت ؟
جنودُ التجلّد قد ولّت وألويةُ الوجد قد صُفّت
وداهية قد أتت فَجأة فمنها المسامعُ قد سُكّت
ألَمّتْ فلم أر لي مذهبا كأنّ المسالكَ قد سُدّت
فأومأتُ أرمُق نحو السما وأرنو إليها هل انشقّت
ألا ليتَ شعري أهَلْ مَيَّزَتْ أكفُّ المنيّة مَن بزّت ؟
وهل علمَت من رَمَتْه الخطوبُ وهل درتِ الأرض من ضمّت؟
إمامي الذي اخترمَتْه المنو ن ، لو قد ترى أنه ، استحيت (27)
فليتَ الحوادث لم تخترمْه وليت يدَ الدهر قد شُلّت
وقائلة إذ رأت عَبرتي سِجاما على الخدّ قد سَحّت
جزعتَ وقد كنتَ جَلْدا على صروف الخُطوب إذا كرّت
وكيف العزاءُ ولم تدرِ ما تضمّن قلبي وما قَضّت ؟
لأيّة أحدوثة أسعدَت شؤونُ جفونك فانهلّت ؟
أكوِّرت الشمسُ أم زلزلت جبال البسيطة أم دكّت ؟
فقلت لها : الخطب فوق الذي ظننتِ وأضعافه فاصمُتي
فلا غرو أن سَفَحَتْ عبرتي ولا عذر إن لم تفِضْ مهجتي
ثوى علَم الأرض فارتجّت ومالت من الوجد فانهدّت
وكادت تزلزل بالراسيات لإحدى الكبائرِ إذ حلّت

(27) لو قد ترى أنه : انه هو ، أي المهدي ، وهو تركيب غريب عن العربية .

فلمّـا تجلّـى إمـامُ الهــدى   عليـه السـلام لها ، قـرّت
ولـو لم يسُـسهـا بتـدبيـره   أبـو القـاسم المصطفى ، خرّت
وألبستِ الأرضُ جلبابهـا   لفقـد الخليفـة فـاسودّت
ولمّـا بدا القائـمُ المرتضى   وقابَلَها نـورُه ، ابيضّت
وأقسَمتِ الريح إذ بان مَن   تُباريه بالجود : لا هبّتِ
فلمّا سَرَتْ نفحاتُ الإمـا   م واستنشقت عَرفَهُ حنّت
فأزمعَت المزنُ إن غابَ مَن   له ينزل الغيثُ : لا درّت !
فلمّـا رأت سَيْبَ كفّ الإما   م لم تتمالك بأن أرْوَتِ
فأولع بالجـوّ إظلامُـهُ   وأخفقت الأرض فاغبرّت
وذابت نفوس الورى رقّةً   لفرط الرزيّة فاعتلّت
فلولا الإمـام وإنعاشُـه   قلوبَ الرعيّة لانفتّت
فيا حُجّة اللّه في أرضه   عزاؤك عنها وإن جلّت
لِيَهْنَا الخلافةَ ما أحرزت   من المجد ، والشرَف المُصْلَتِ

المصـدر :

عيون ... المطبوع ، ص 155 ، المخطوط 114 وجه .

التعليـق :

لا نعرف عن ابن الصيقل إلا ما ذكره الصفدي في الوافي (28) فقال : « عثمان بن سعد أبو سعيد بن الصيقل . كان أبوه سعد مولى الأمير « الاغلبيّ أبي الغرانيق . نشأ مع أبيه في عمل السيوف وهو مع ذلك « يحاول قراءة الكتب ، ثم صحب أهل الأدب والعلم ...

« وقصد الحكم بن عبد الرحمان (الناصر) — وهو وليّ عهد — فأكرم مثواه » . وقد قال المالكي أيضا إن ابن الصيقل الشاعر التحق ببلاط الحكم المستنصر بالأندلس .

(28) الوافي بالوفيات مخطوط اسطنبول رقم 565 ، مجلد 20 ورقة 38 ظهر .

3 — خلافة القائم (322/933 — 334/945)

12 — « **شعـر لخليـل (بن عدنان) بن إسحاق** التميمـي لمـّا أخرجه القائم إلى القيروان « في وجوه العبيد والجند » ؛ قال يودّعه : (وافر)

وما ودّعت خير الناس طـرّا ولا فارقتـه عن طيب نفس ...
... فعاش مملّكـا ما لاح نجم على الثقلين من جـنّ وأنس ...

المصـــدر :

عيون ، المطبوع ص 182 ، المخطوط 131 ظهر ، وزاد البيت الرابع على ما نقله المقريزي في الاتّعاظ . (انظر الحوليّات ، 1973 ص 168) .

13 — بيتان **لخليل بن إسحاق** من « أول شعره الذي عارض فيه مروان ابن أبي حفصة » : (كامل)

قف بالمنـازل واسألـنْ أطلالهـا ماذا يضرّك إن أردت سُؤَالَـها ؟
هل أنت أوّل من بكـى في دمنـة درسَتْ وغيّرتِ الحوادثُ حالها ؟

المصـــدر :

عيون ... المطبوع ، ص 191 ، المخطوط 139 ظهر .

التعليـــق :

أورد الداعي إدريس هذين البيتين في مساق الاستدلال على جلَد خليل ابن إسحاق عندما أمر أبو يزيد بقتله في صفر 333/944 .

14 — « ... وكان **خليل (بن إسحاق)** رحمة الله ورضوانه عليه ، شاعرا بليغا ، وقد ذكرنا من شعره : (كامل)

ذهبـت أكاليـلُ الـوَسامـــةْ وابيـضّ مُسْـودُّ الغمـامـةْ
وجفـاك مـــن عذّبْـتَـــه وأطلتَ من شوقٍ غرامَـــه

والغانياتُ إذا رأيـنَ الرأسَ أصبح كالثغامة
أعرَضْنَ إعراضَ الجَمو ح إذا أبَحْتَ له لِجامه
مَن وَدّنِي فمودّتِي وقفٌ عليه إلى القيامة
ومن انثنى عنّي دعو تُ له المهيمنَ بالسلامة
لا أحمِلُ الحقدَ المقيـمَ على الصديق ولا الملامة
وإذا تعرّض جاهلٌ أو ظالمٌ منّي ظلامة
طوّقتُهَا عن قدرة في جيده طوقَ الحمامة
ولقد ركبتُ الخيل تحـمِل شكّتي مثلَ النعامة
ونصرتُ آل محمّد وأذقتُ شانئَهُم حِمامه
والخيلُ تعلم أنني في الحرب أصدقُهَا شَهامة
وأعزُّهَا نفسا وأكرمُهَا وأكثرُهَا صَرامة
ولقد أبيت مع الفتا ة كأنّهَا شمسُ الغمامة
في ريقها ولَحاظها طُرف الفواكه والمدامة
لا والذي خصّ الخليـفةَ بالخلافة والإمامة
وحباه بالنبإ العظيـم وبالفضيلة والكرامة
ما خنتُ عهدا للصديـق ولا رجعت له ندامة
ولقد وفَيْتُ لمن هَوِيـتُ كما وفَى كعبُ بن مامة (29)
لا خير في الدنيا لمن لا يرتجي دار المقامة

المصدر : عيون . ط 192 ، خ 140 و.

15 — « **ولخليل بن اسحاق** يخاطب الامام (عم) ويذكر له الكتّاب واقتطاعهم الأموال .. (كامل)

اللّه يعلم يا خليفةَ ربّنا وابنَ الخلائف أنّني لك ناصح
فإذا نصحتُك يا ابنَ بنت محمّد فالحظُّ لي وأنا السعيدُ الرابح

(29) كعب بن مامة : أحد أجواد العرب .

أضحـت دواوينُ الإمام ، ونقصها بعد الزيادة مستبيــنٌ واضــح
ماذا أرى من بعـد أن لَعِـبوا بهـا وتعاقدوا في أخذها وتصالحـوا ؟

المصـــدر : عيون ، ط ، ص 193 ، خ ، 140 ظهر .

16 — وله أيضا : (كامل)

بـان الشبـاب فبِـنْ عـن اللـذّات وتولَّ مُنصرِفـًا عـنَ الشّهـوات
واهجُر صواحبَكَ الحسان اللائي في هجر المشايِـخ غيـرُ مختلفـات
إن التصابـي بالخـرائـد كالدّمـى لأولي النُّهى والشَّيْـب غيرُ مؤات
لله دَرّ فتًـى يَـروحُ ويـغتــدي حِـذرا من الآثـام والشُّبُهات

المصـــدر : عيون ، ط ، 193 ، خ 140 ظهر .

17 — حاصر أبو يزيد المهدية ابتداء من جمادي الأولى سنة 944/333 ، وتواصل الحصار إلى صفر 945/334 ، في مناوشات عديدة يتغلب فيها الجانبان سجالا ، دون انتصار واضح ولا هزيمة نهائية . وكان القائم واثقا بتنبُّؤِ أبيه المهديّ الذي جزم بأن أبا يزيد لن يتجاوز المصلّى بظاهر المهدية في طريق القيروان .

ومن هذه الوقائع المتراجحة وقعة « دار قوام » التي تمّت بهزيمة أخرى لأصحاب أبي يزيد « فقال الداعي الأجلّ **جعفر بن منصور اليمن** قصيدته التي أولها : (بسيط)

الحمــد لله هــذا الفتــحُ والظفَــر
هـذا الـذي كـان للإيـمـــان يُنْتَظَرُ
فاستبشــروا يا رجـالَ الديـن وانتدِبُـوا
لحـرب قـوم هـمُ ضلـّوا وهُمْ كفروا
وأيقِنُــوا أنَّ جُـنْــدَ اللّــه غالبُهم
وأنــه ، جـلّ ، لـلإيـمـان ينتصـر

سيُهــزم الجمــعُ إذ جــاؤوا لحربكُمُ
والمـارقــون فقــد خـابــوا وقد خسِروا

فإنّ وعــدَ أميــر المؤمنيــن لكــم
حــقّ ، بـه جـاءت الآيــاتُ والسُّـوَر

عن جــدّه المصطفـى الهــادي وحيدره (30)
وآلــه الغُــرّ ، جــاء العلــمُ والخبر

فلا تَـملّــوا ولا عن حربهم تهِـنُــوا
وإن بغَـوْا وطغَـوا في الكفر وأتَـشِرُوا (31)

واستنصـروا الله واحـمُــوا عن حريمِكمُ
ودينكمْ ، وانهضوا للقــوم وابتـدروا

المصــدر :

عيون ، ص 206 ، المخطوط ، 151 ظ .

التعليــق :

يظن ايڤانوف (32) أن الداعي جعفرا لم يكن ابنا لمنصور اليمن (الحسن ابن فرح بن حوشب) ، بل حفيدا له . وقد ترك اليمن والتحق بالأئمة بالمهدية في خبر طويل (انظر سيرة الأستاذ جوذر ص 126 والتنبيه عدد 131) .

أما خبر حصار المهدية فقد استغرق الصفحات 201 — 235 من عيون الأخبار ، وانظره ملخصا عند ابن الأثير ، ج 6 ، ص 305 — 308 .

(30) حيدر وحيدرة : علي بن أبي طالب .

(31) في المخطوط والمطبوع وأشروا . ولا يستقيم بها الوزن .

(32) المرشد ... ص 21 .

18 ــ أعلن القائم ولاية العهد لابنه إسماعيل المنصور « لسبع خلون من رمضان سنة 334 .. وكان المنصور يومئذ بلغ ثلاثا وثلاثين سنة » .

وفي عيـد الفطـر (من سنة 334) خرج المنصور للصـلاة من قصره إلى المصلّى ، فصلّى صلاة العيد وقام خطيبا ... »

وقال محمد بن أبي القاسم التونسي (**علي الإيادي**) في ذلك : (طويل)

توسَّمْ صباحَ المجد من أينَ يُشرق
وعرَّفَ الرضى والحِلم من أين يَعبُق
ومثَّلْ ـ على أنّ النجوم كثيرة ـ
بأيّ سِراج تهتدي فتُوفَّقُ
لقد صحَّ للمرتاد ما كان يبتغِي
وصاب له الغيثُ الذي كان يُبرقُ
(وقد كانت الأيّام خُرسا فأصبحَتْ
لها ألسُنٌ بالشكر للّه تنطِقُ
فما بعد هذا للوسائل ملجأ
ولا للمنى في غيره متعلّق)
تليق بإسماعيل نائرةُ العلا
ويغدو بها من غيره وهو أليق
أمين تَمَنَّتْهُ الرئاسةُ مذ نشأ
تتوق إلى أخلاقه وتَشَوَّقُ
وكانت عيون الأمر من شغَفٍ به
على رِقبة ترنو إليه وتُطبقُ
ترى غُرّةَ الميعاد وهي جليّةٌ
تخُبُّ إلى الميقات فيه وتَعْنَقُ

وطلعةَ وجهٍ أكملَ اللّهُ نورَها
يكاد لها ضوءُ النواظر يُرهَق

وأخلاقَ مخلوق من البِرّ والتقى
أظنّ الرضى والحِلم منهنّ يُخلَق

(فقد وضعت تلك المواعيدُ حملها
تماما وكانت قبل ذلك تُطلَقُ)

شهِدتُ بأنّ اللّه بالغيب عالمٌ
وأنّ أمير المؤمنين موفَّق

رأى نجلَه من نعمة الله عنده
يُحاذيه في أحكامه فتُصدِّق

عليه دليلٌ من تقاهُ وشاهدٌ
يلوح ونورٌ من عُلاه ورَونَق

فأبرزه فينا لكلّ مُلمَّة
تُنَاطُ به الآمالُ منّا فتَعْلَق

ولمّا استهلَّتْ بالفواضِل كفُّه
تيقَّنَ باغي الرّزق من أين يُرْزَق

ومالت أمانيُّ النفوس بأسرها
إليه ، فباتت في ذُراه تُحقّق

فيا صفوةَ اللّه المقدّسةَ التي
تُصبَّح منّا بالصلاة وتَغبُق

إليك شكونا من أذى بربريّة
نكاد لها لولا ولائِك نفرُق

وهذا بِصُنع اللّه فيك يَصُوننا
ونحنُ به في نَيْل رِفدِك أرفق

المصـــدر :

عيون ، ص 227 ، المخطوط 168 وجه .

التعليـــق :

1) أخطأ الداعي إدريس في اسم الشاعر ، فهو علي بن محمد التونسي ، بدليل الكنية « أبو القاسم » المنسوبة إلى والده ، ولا يكنّى أبا القاسم عادة إلا من اسمه محمد ، بالرغم من الحديث : تَسَمَّوْا باسمِي ولا تكنَّوْا بِكُنْيَتي . فهو إذن علي بن أبي القاسم محمد ...

2) نشرنا في مجموعتنا الأولى ثلاثة أبيات : 4 — 5 — 12 من هذه القصيدة ، (انظر الحوليّات ، 1973 ص 106) واعتبرناها — خطأ — جزءا من قصيدة الإيادي في وصف قصر البحر بالمنصورية .

ولا تدع ظروف قصيدة اليوم مجالا للشك في أنها غير تلك ، وإن وافقتها في الوزن والرويّ .

فالايادي مدح المنصور وليَّ عهد ، ومدحه خليفةً ومدح المعزّ كذلك من بعده . ومعلوم أنه عمّر طويلا .

3) ولمزيد من التفاصيل عن الإيادي ، انظر الحوليات في الفصل المشار إليه (ص 97—118) .

19 — وقال **محمد بن أحمد الطرزّي** من قصيدة : (طويل)

يحــقّ لنا أن نُنصِفَ الفخر والمجدا
ونُكثر فيك الشكر للّه والحمدا
طلعتَ بنورٍ يملأ الأرض بهجةً
ونورا ، وكفّ تَبسُط الأملَ الجعدا (33)

(33) الجعد من الرجال البخيل اللئيم ، ومن الشعر المنقبض غير المبسوط ، ولعل معنى العجز : وتتبسط في كرمك الآمال التي كانت مقبوضة .

المصـــدر :

عيون ، 228 ، المخطوط ، 170 وجه .

التعليـــق :

لا نعرف شيئا عن هذا الشاعر . ولعله قيرواني منسوب إلى جبل « طرزّة » المعروف غربيَّ القيروان .

4 ــ خلافة المنصور (334ــ341/945ــ956)

20 ــ لاحقَ المنصورُ أبا يزيد إلى سهل القيروان « ونصب مضاربه في الموضع الذي بنى فيه المنصورية ، وكان نزوله ظاهرَ القيروان في يوم الخميس لخمس بقين من شوّال سنة 334 ...

وخرج الإمام المنصور ... وهو يصول بسيف جدّه **ذي الفقار** ، ويحمل حملات الأسد الكرّار ، والمظلّة على رأسه كالعلم ، فموضعُه معروف ، والخيل تكرّ عليه ألوفا بعد ألوف ... وقد أيقن الناس له بالظفر ، ورأوا منه من النجدة ما لم يظنّوه لأحد من البشَر ...

« وقال **عبد الله بن أصبع** من قصيدة يذكر فيها قتال الامام المنصور بالله (عم) وما كان له في ذلك اليوم : (طويل)

ويومٍ بأرض القيروان شهدتُه
وقد ظلّ فيه الجوّ أغبرَ أقتما

وطاشت به الأبطالُ خوفا وأخرَسَتْ
لموضع خطب يملأ السمعَ والفَما

لدى معرَكٍ ضنكٍ تَضايَقَ للردى
فلا تسمعُ الأصواتَ الاّ تغمغُما

أزال رجالا هَوْلُه عن صفوفهم
ونكّب ذو الإقدام فيها وأحجما

5 وقامت بأهواء اللعين مطامعٌ
فأقبل حتّا كالظليم مُصَمِّمَا

فلما دنا من حَوْمَة الليث في الوغى
وبدرُ الدجى جاب الدجونَ متمَّمَا

تــراءت لــه تلك الجـلالــةُ فانثنى
وهابـك أن يــدنـــو وأن يـتـقــدّمــا
فســرتَ إليــه مُـقـدِمــا متــدرّعــا
دروعَ يقيـــن أن تصـابَ فتُفْصَمــا
فـولاّك ظهــــرا أوْقـَـرَتْــه ذنــوبُــه
وأعـجـلَــه مَــرآك أن يـتـلــوّمــا
فَمَـــرَّ وكاد الخوف يُضـرِمُ قلبــه
وأنّى لكلبٍ أن يعـارض ضَيْغَـما !
فيــا جمعــةً مــا كــان أعظـمَ فضلهــا
لكِ الله ، جـلّ الله ، حـيَّـــى وأنْعَما
وعُــدتَ إليـــه عـــودةً هـاشـميّـــةً
فبــان عـن الأثـقــالِ رَغْمـًــا وسلَّمـا

المصــدر :

عيون ، 241 ، خ 179 وجه .

التعليــق :

دارت هذه الوقعة بباب تونس ، ويبدو من البيت الحادش أنها وقعت يوم الجمعة (لأربع بَقين من شوال سنة 334) .

ولا نعرف عبد الله بن أصبع هذا ، فيما عدا هذه الأبيات .

21 ــ وقال **محمد بن الحرث بن سعيد الابروطي** : (طويل)

ولـم أرَ كالمنصـور بالله نـاصـرا لديـنٍ ولا أحمـى لمُلك وأمنَـعـا
هو الملِك المخصوص بالنصر مُلكُه وحافظٌ ما قد كان ضاعَ وضُيِّعا

ألـم تر يـومَ القيـروان وُقُـوفَـه   وقد همّت الأكبادُ أن تتصدّعا ؟
وأبرز عن وجهٍ من الصبر أبيـضٍ   يقابـلُ وجهـا للكريهـة أسعَفَـا

المصـــدر :

عيون ، 241 ، المخطوط 173 وجه .

التعليـــق :

اسم الشاعر في المطبوع : محمد بن هارون بن سعيد الامروطي .

وقد مرّ بنا إسمه محرّفًا في مقدمة شرح القصيدة الفزارية (انظر الحوليّات 1973 ، ص 154 : محمد بن عبد الله الابرقطي) وكان خصما للسنّة متشيّعا للفاطميّين ، وله مع الشاعر الفزاري مواقف أشرنا إليها في الفصل المذكور .

22 — تواصل القتال على أبواب القيروان « وأطلق البربر النار في بيادر الزرع بباب سلم ، وباب أصرم ، وباب تونس ، وكان بها سنبل عظيم ، وطعام ، فعلا الدخـان ... وما زال القتـال إلى صلاة المغـرب ... وتناصف البعض من البعض ، وعـاد كل إلى معسكره ، وقد غطت القتلى وجه الأرض ...

وكان أحد أتباع أبي يزيد وقف على دابّته فسبّ الإمام (عم) فقال المنصور : « اللهم خذ بحقّي منه » ، فما أتمّ قولـه حتـى ردّ الرجـل السبّابُ فرسَه فانقلبت عليه وسار سرج الفرس في بطنه فقتله وحمل عليه الأولياء فجزّوا رأسـه ... وكانت تلك آيـة للإمـام المنصـور بالله ، واضـحٌ برهانهـا ، ظاهرٌ بيانُها ، عاينها الفريقـان وشاهدها الجمعان ...

وقال **بعض الشعـراء** في ذلك : (طويل)

دلائـلُ آياتِ الإمامِ كثيـرةٌ   تلوح لمن كانت لدَيْه بصائرُ
تردّى التُّقى والصبرُ في كل موطن   وصحّت له عند الإلاه سرائـرُ

ألم تَـرَهُ حين انبـرى ليَسـبـبَّـهُ شقي من الأغتام جاف (34) مكابر
فجَنْدَلَه ذو العرش ساعةَ سَبِّه وعاجلَه ، والله للحقّ ناصر
5 وما برحت رجلاه حتى تحكّمت به ، وبأحزاب الضلال ، البواتر

المصـــدر :

عيون ، 243 ، المخطوط 180 ظهر .

التعليـــق :

لم يُذكَر صاحبُ هذه الأبيات . وان الصبغة « الملحميّة » التي وصف بها المؤلف هذه الوقعةَ تُعطينا صورة من أسلوب الداعي إدريس في التضخيم والتهويل .

دارت هذه الوقعـة المتناصفـة يوم الثلاثـاء لسبـع خلون من ذي القعدة سنة 334 .

23 — وصل أبو يزيد في هروبه أمام المنصور إلى جبل سالات قرب المسيلة « واجتمع لمخلد الدجّال جماعة كثيرة من بني كمـلان جميعا وبنـي بزوال (بني برزال ؟) وهوارة الغدير وغيرهم من جمـوع البـربر ، ومن الإباضيّة المارقين في جميع الغرب . واستندوا إلى **كيانة وعقار** وهُما جبلان منيعان ... وأقبلوا على عسكر الإمام في جموع عظيمة ، فأسبل الإمام عليه درعه ... وانتضى سيف جدّه ... ونُشرت الالويـة بين يديه ... فحين عاينه الدجال قاصدا نحوه ... نكس على عقِـبَيه مولّـيا ، ولجموعه مخلّيا ، وأدبر أصحابه بعده على الاعقاب ، وعمـل فيهم كـل صارم قرضاب ...

(34) في المخطوط : خلق ، وتابعنا المطبوع هذه المرة .

وفي صبر الإمام في ذلك اليوم يقول **بعض الشعراء**: (كامل)

يا أيّهـا الملكُ الـذي عـاداتُـه وطباعُـه الإنعـام والإحسان
لك كلّ يوم آيةٌ لم يأتِـها أحدٌ ولم يفخَـر بها إنسـان
ولأنتَ ذاك الفارسُ الأسد الذي شهـدت لـه وأقـرّت الفرسانُ

المصـــدر :

عيون ، 269 ، المخطوط ، 200 وجه .

التعليـــق :

كانت هذه المعارك بعد الوقعة المعروفة **بيوم الخصوص** التي أحرق فيها المنصور فازات أبـي يزيد وخيامه وأمتعته في جمادى الأولى سنة 335 ، وقد بدأت محاصرة الثوار في جبال المعاضيد شماليّ المسيلة بالجزائر .

هذا ، وإن قائل الأبيات لم يعرف اسمه .

24 — شعر **للمنصور** بعد انتصاره على أبي يزيد في يوم الخصوص : (طويل)

تبـدّلـتُ بعـد الزعفـران وطِـيبـه
صَدَا الدّرع من مُسْتَحْصَـدَاتِ المسامـرِ
ألـم تَـرَني بِعـتُ المقامـةَ بالسُّـرى
وليـنَ الحشايـا بالخيـولِ الضوامـر ؟
وفتيـانِ صدقٍ لا ضغائـنَ بينهُـمْ
يثـورون ثَـوْرَاتِ الأسُـود الخـوادر
أرُوني فتى يُغنِـي غَنَائِـي ومشهـدي
إذا وَهَـجَ الوادي بـوقْـع الحـوافـر
5 أنَـا الطاهِـرُ المنصورُ من نَسل أحمـد
بسيفـي أقُـدّ الهـامَ تحـتَ المغافـر

المصـــدر :

عيون ، 269 ، المخطوط 200 ظهر .

25 – « وكتب **المنصور** إلى ولده وولّي عهده المعزّ ، بعد هذه الوقعة : (متقارب)

كتابي إليك منَ اقصى الغُروب   وشوقي إليك طويلٌ طويل
أجوبُ القِفار وأطوي الرمالَ   وأحمِل نفسي لهَول مَهول
أريدُ بذاك رضى خالقي   وإعزازَ دولة آل الرسول
إلى أن برى السّيْرُ أجسامَنا   وكلّ الركابُ وتاه الدليل
فيا غُربتاه ويا وحشتَاه ،   وفي الله هذا قليلٌ قليل
وما ضِقتُ ذَرعا ولكنّني   نهَضْتُ بقلب صَبور حَمول
وقد منّ ذو العرش من فضله   بفتح مُبين وعِزّ جليل
وفي كلّ يوم من الله لي   عطاءٌ جديدٌ وصنعٌ جميل
فللّه حمدٌ على ما قضى   وحسبي بربّي ونعمَ الوكيل

المصـــدر :

عيون ، 269 ، المخطوط ، 200 ظهر .

26 – اشتدّت مضايقة المنصور لأبي يزيد في جبال كيانة ، ولكن الثائر البربري لم ييأس من الظفر ولا أنصارُه، وواصل القتالَ، ينصِب الكمين تلوَ الكمين ويَهتْبل كلّ فرصة . « ... ولمّا كان السبت لعشرٍ خلت من شعبان (سنة 335) ركب الإمام إلى مدينة أذنة ، وركب معه من الأولياء والعبيد أربعةُ آلاف فارس ، وركب **زيري الصنهاجي** معهم في خمسمائة فارس . وأخذ عليه السلام درقة بيضاء ، وجرّد سيفَه ذا الفقار ، ومشى في تلك الوهاد والتلال ففاجأ الدجّال اللعينَ مفاجأةَ الليث للحمار ووثب عليه وثبة الأسد الكرّار ...

وفرّ الدجال المـارقُ معتصما بالوعـر ، وقد توسّط في الوعر خمسـة فرسان من الأولياء فيهم زيري بن مناد الصنهاجي ، فعقر الصنهاجي جوادَ أبي يزيد ، فأركبه أصحابه على برذون آخر. وقُتل ابن للدّجال اسمه يونس ، وطُعن اللعينُ طعنتين إحداهما بين كتفيه والأخرى في وركه ، ومال في سرجه فاحتضنه بعض رجاله ونجّاه الوعر ، وخلّصه أهل البلـد ...

وفي هذا اليوم (يوم المسيلة) يقول الداعي **جعفر بن منصور اليمن** وكان حاضرا تلك الوقعـة : (بسيط)

يهنـــأ لك النّصـــرُ فيمـا رمتَ من سبب
يـا سيّـدَ الخلـق من عُجم ومن عربِ
في كلّ يوم يُرينـا اللّـه مُعجـزةً
من نصـره لك تجلـو غُمـة الكـرب
وأنـت في كلّ حالٍ تبتنـي رتَبًـا
في المجـد فازدد عُلاً في المجـد والرتـب
يـومُ المسيلـة يـومٌ لا كفـاء لـه
ولـم يكـن قبلـه في سـالفِ الحِقَـبِ
لمّــا غــدا المـارقُ الـدّجـالُ مختبِلا
كالكلـب في سخـف (35) معـداه في الكلب
يـروم غِـرّة جيـش كـان أبـرزه
نجـلُ النبـوة مثـلَ العـارض اللجب
فعنـد منصرَف القـوم استغـار علـى
أواخـرِ الجيـش بالتهويـل والصخـب

(35) في المخطوطة : في سخف ؛ ولعلها « في سجف » ، من سجفت الدابة ضمر بطنها ورقت مفاصلها . والبيت بعد لا يخلو من غموض.

وسيّدُ الخلق إسماعيل حينئذ
في موكب الخيل مثل البدر في الشهب
فكرَّ ، همّته كالليث ، معتزما
على متابعةِ الدجال بالطلب
واستنهض الجيشَ عزَما عن معسكره
وساور الحرب فيمن كان لم يغِب
فارتاع بعضُ نواحي الخيل واضطربت
وسيّدُ الخلق لم يفشَل ولم يهَب
بل صارمٌ كحُسام الجَدّ منصلتٌ
يمضي فيثبت فيه كلّ مضطرب
وسيف جدَّيْه أعني ذا الفقارِ ، به
إلى الرشاد استقادَت جَمرةُ العرب
في كفّه ، وله النصر الذي لهما ،
من ذي المعارج فرضٌ جاء في الكتب
مشمّرٌ بلباس الحرب مدَّرعٌ
بجَوْشَنٍ من حديد شيب بالذهب
يُحيي القلوبَ سرورا والعيونَ به
كالشمس والليث عند البشر والغَضب
ثم استلاذت به أنصاره زُمَرا
معًا كما لاذت الأفلاكُ بالقُطُب
ولم يزل مذ بدا للناس عادتُه
إذا غدا ناهضًا بالجيش لم يخِب

وعادة المارقِ الدَّجَّالِ عنه إذا
تراءت الفِئَتان ، النكصُ للعقِب
لم يلقَهُ عسكرُ الدجال في بلَد
إلاّ ثنى رأسَه قَسْرا على الذّنب
فاشتدّ حَرٌّ وطيس الحرب واستعرت
ترمي بفيها معا بالجَمر واللهب
فأدبرَتْ عُصَب الدجَّال وانقلبت
تحتَ السيوف الصوادي شرَّ منقلَب
يحاذرون فلا يُغنيهمُ الحذر
ويهرُبون فلا ينجُون بالهرب
وكيف –لا– كيف ينجو مَن يكون له
مولى البريّةِ إسماعيلُ في الطلب ؟
فعندها صُرع الدجَّال وابتدرت
له الحِراب كصَوْب العارض الخضب
حتى اتّقاها برَجْسٍ من عِصابتِه
فمزّقته حِدادُ السُّمر والقُضُب
وراغ مِن وَقْعهَا الدجّالُ ناحية
ومرّ يُهوي بوجه تاعِس ترب
ولّى وأفلَتَ من حدّ الظُّبَى هَرَبا
إذ كان في قتله الميقاتُ لم يجب
ولّى إلى مدّةٍ فيها منيّتُه
بعاجلٍ من عقاب اللّه مُقترِب

وظـلّ أصحابُـه صرعى كأنهـمُ
أعجـازُ نخـل قديـم العهـد منقلِـب
مقتّليـن ألـوفًـا في الفَـلاَ جُـزُرًا
مطرّحيـن على الأذقـان والـرُّكـب
وأصبحت هامُهُم مطروحة (36) فِلَقًا
كأنها الحنظـل المنقـوفُ في السُّهُـب
راحـوا بخـزيٍ وهـونٍ غيرِ منصرم
وفَاءَ جنـدُ الهـدى بالعـزّ والسَّلَـب
يـا ابـنَ الأئمَّـة يا تاجَ النبـوّة يـا
من لا نظيـرَ له في المجـد والحسـب
لا زِلـتَ في نِعم تَتْـرَى سوابغُهَـا
وفي سُـرورٍ طَوالَ الـدهـر والحقب
اللّـه أعطـاك مُلكـا وارتضاك لـه
لمّـا اصطفـاك بـلا شـكّ ولا كـذب
فالحمـدُ للـه حمـدا دائمـا أبـدا
حمـدَ أمـرىء في مزيـد الله مرتقِـب

المصـدر :

عيون ، 274 ، المخطوط 204 ظهر .

التعليـق :

1) هذه هي القصيدة الثانية من شعر جعفر الداعي ، ومخاطبته المنصور لا تدع شكًّا في أنه كان ملازما للفاطميين ، هذا علاوة على إشارة صاحب الكتاب : « وكان حاضرا تلك الوقعة » .

(36) في المخطوطة : مجموعة .

2) في البيت 28 نجد تبريرا لإفلات أبـي يزيد من القتل، وهو أنّ وقته لم يجب ، أي : لم يحن بعـد . وهذا النوع من تفسير الأحداث كثير عند الفاطميّين ، نجده عند الداعي إدريس في النصّ الذي نقلنا منه في تقديـم القصيدة : « فخلص إلى يومه المقدّر » . كما نجده في موقف القائم عند حصار المهديّة ، فإنه بقي مطمئنّا يكاد لا يبدي حراكا إلى أن بلغ أبو يزيد المصلّى أو مهوى السهم حسب الأسطورة المعروفة .

5 — التشفّي من أبي يزيـد

27 — « ... واشتدّت بالدجال العلّة لمـا ناله من السقوط ، فمـات قبل الفجر سحرا لليلة بقيت من المحرّم سنة 336 ، والإمام في معسكره ، فأمر به الامام (عم) فسلخ جلده وحشي بالتبن بعد أن أخرجت أحشـاؤه ، ومُلّح ، وعُولج حتى ظهرت صورتُه كأنّها ناطقة ، وجُعل في صندوقين طويلين . وأمر الإمام عليه السلام بحمل الصندوقين ، فكان إذا ورد مدينة ، أمر بإخراج ذلك الجلد ، ويحمل على جمل ، ويُلبَس شيئـا على رأسـه ، ورجل يمسكه من خلفه كي لا يميل ، وينادَى عليه ، وعلى كتفه وصُلبه قِردان يصفعانه ويلعبان عليه » .

وفي ذلك يقول **محمد بن ناسك التونسي** من قصيدة طويلة : (متقارب)

ففاضت على غيـر ما ملّـة — وقد كثّرَ اللّهُ أوزارَهـا
فأُركِـب تمثـالُـه بـازلا — يعـَزُّ المطـيَّ وأكـوارَهـا
وزامل قِرْدَيْن فوق البعيـر — كأسرى تَفَـاوضُ أسرارَها
فما يرعَيَـان لـه حُرمَـةً — إذا ما القرودُ رعت جارَها
وقد عـُلّمـا قبلَ أن يلقيـَاه — وَحُدّا الأكُفَّ وأظفارَهـا
فيا هامـةً غادِرًا صحبُهـا — وقد هتكَ الصَّكُّ أستارهـا
ويا لِحيةً ، ذاك يلهو بهـا — وهذا يُنتِّفُ أوبـارَهـا
أتيتَ بـه خاسئًا حاسـرًا — يزور القُرى لا كما زارَهـا

المصـدر :

عيون ، 306 ، المخطوط ، 231 وجه .

التعليـق :

محمد بن ناسك التونسيّ غير معروف . ولعله تحريف آخر لعلي بن محمد الايادي التونسي الذي سمّاه المؤلف في مقطوعة سابقة محمد بن أبي

القاسم التونسي ، لا سيما وأن الإيادي تعرّض إلى هذا التمثيل بجثّة الثائر في قصيدة أخرى كنا نشرناها بالمجموعة الأولى (انظر الحوليات ، 1973 ص 102) أوردها الداعي إدريس في كتابه بعد هذه المقطوعة .

28 — « وقال **علي بن محمد الايادي** الشاعر يذكر ارتقاء مخلد بن كيداد الدجال إلى قلعة كيانة ، وما كان من المنصور عليه السلام حتى أمكن الله منه وأسره،ويصف كيف فعل بعد ذلك به : (رمل)

فارتقى الملعون من خِيفته في ذرى أعيط عال مصمعدّ...(37)

المصـــدر :

عيون ، 307 المخطوط : 231 ظهر .

التعليـــق :

نشرنا هذه الأبيات الخمسة عشر في الحوليّات 1973 ص 102 .

29 — « وكان الفزاري الشاعر أيام غلبة الدجال المارق قد مدحه وهجا الأئمة عليهم السلام ، فقال **أبو محمد عبد الرحمان العتقي** يحرّض الإمام المنصور (عم) على الفزاري ... (متقارب)

أمنصور هـاشم ، من لا يحـبّ حياتك ، لا صحبتَـه الحياة ...

المصـــدر :

عيون ، 308 ، مخطوط ، 232 وجه .

التعليـــق :

نشرنا هذه المقطوعة في الحوليات ص 154 ، وأضاف صاحب العيون بيتا — بين الثالث والرابع :

« فَسَبُّكُمُ زلَلٌ لا يُقَالُ فهل تغفِر الزللَ المُوبقاتْ ؟

(37) المصمعد من الأرض : المستقيم ، ورجل صمعد بفتح الميم وسكون العين : صلب .

وكنّا اعتمدنا على مخطوطة شرح القصيدة الفزارية ، فظنّنا — خطأ — أن المحرّض على الفزاري هو الأبروطي الذي مرّ ذكره في المقطوعة 21 .

30 — تحريض آخر للمنصور من **العتقي** على الفزاري : (كامل)

أيظنّ وغد فزارة ظنّ أمرىء جهِلَ العواقب وهو لا يتفكّر ...

المصدر :

عيون ، 308 ، المخطوط 232 وجه .

التعليق :

نشرناها أيضا في الحوليّات ص 154 . وزاد عليها صاحب عيون الأخبار هذا البيت الرابع :

واللّه ما المنصورُ عنك بغافل لكن تبيّنتُ الذي يتدبّر

31 — « فوافى الفزاري الإمام المنصور بالله (عم) تائبا مستغفرا متنصّلا من فعله معتذرا وأنشده **القصيدة الفزارية** المعروفة التي أولها : (طويل)

لعمرك ما أوس بن سعدى بقومه ولا سيّد الأوبار **قيس بن عاصم** ...

المصدر :

عيون 308 مخطوط 233 وجه . وقد ترك منها تعداد أبطال العرب وأجوادهم ، واكتفى بالقسم المدحيّ (الأبيات 33—63) .

التعليق :

نشرنا القصيدة الفزارية في الحوليات ، ص 128 .

32 — **وقعة ما واس** : بعد مقتل أبي يزيد ، ترأس الثورة ابنُه فضل ابن مخلد وانحاز إلى جهة قسطيلية (الجريد التونسي) وقفصة فنهض أمير المؤمنين عليه السلام ، ومعه ولده معدّ بن إسماعيل وليّ العهد يوم الاثنين مستهلّ شعبان سنة 336 ...

... ونزل بحصن يقال له **ماواس** ، به نخيل وعيون جارية وهو حصن منيع قد أحاط به واد عميق. وكان أهل ماواس من شيعة فضل بن مخلد المارق، وقد أوى إليهم كل مفسد وسارق ...

فأمَّر وليّ عهده المعزّ لدين الله صلوات الله عليه لقتالهم وهو يومئذ حدث السنّ ابنُ سبع عشرة سنة لم يشهد حربا ولا حضر قتالا ...

ولما كان غروب الشمس غلب الأولياء على الحصن وفتحوه عنوة ، وقتلوا أهله وانتهبوا ما فيه ، ولم ينتهكوا حرمة ، ولا استباحوا حرة ... وأمر أمير المؤمنين (عم) بقطع نخيلهم وأشجارهم يوم الثلاثاء مستهل رمضان (سنة 336) .

وقال الداعي **جعفر بن منصور اليمن** فيما كان للمعزّ (عم) من فتح ماواس : (كامل)

انعم بعزّك يا ابنَ خير الناس ... وبما حباك اللّهُ في ماواس
من نُصرة لك إذ ذهَبْتَ مطالبا ... لعصابة الأرذال والأنجاس
لمّا طغَوْا متمرّدين وغَرَّهُمْ ... شيطانُهم بالمكر والوسواس
فتمنّعوا في حِصنهم واستقبلوا ... جيشَ الإمام بجَنْدل وتِراس
فعفا ومنّ عليهمُ فتعرّضُوا ... للبأسِ من ملِكٍ شديدِ الباس
وتحزّبوا طاغين قد عطفتهمُ ... للحَيْن شِقوتُهم على الإبلاس
فهناك أنهضَك الإمام عليهمُ ... فنهضتَ مثل النور في الإغلاس
في عسكرٍ للمؤمنين أعزّةٍ ... بالله لا عُزلٍ ولا أنكاس
فسرتَه يا ابنَ الخليفة بالذي ... مارستَ أوّلَ مشهدٍ ومراس
وشفيتَ منهمُ صدرَه وأخذتهمْ ... بالقَسر والإرغام والإتعاس
ساورتَهم في حصنهم متوقّلا(38) ... لهمُ بسَوْرة باسلٍ قِنْعَاس

(38) توقل الجبل : صعده .

وعزيمة منصورةٍ قد حفّها   جندُ الملائك من إلاه الناس
سُقْتَ المنايا والحتوفَ إليهمُ   فأخذتَهُمْ بمسالك الأنفاس
بالمشرفيّةِ والرماح شَوارعا   والنارِ في شُعَل من الأقباس
وسحائبِ النُّشّاب تُمطرُ فوقهم   مطَرا كصَوْب العارض الرّجاس
فأبحْتَ حصنهُمُ بيأسك عَنوةً   فاسلم عقيدَ ندى وليثَ مِراس
وقتلتَهُم في رأس حصنٍ لم يكن   ليُرامَ في فَطَنٍ ولا بقياس
في مثل رَجع الطرفِ صاروا غبرة   في الغابرين وعِبرةً للناس
أمسوْا حصيدا خامدين(39) كأنهم   ما كان منهم طاعمٌ أو كاسِ
مازلتَ حين وردْتَ تعركُ جمعَهم   وتدُوسُهم بالبِيض كلَّ مداس
حتى صدرتَ بهامِهِمْ مقطوعة   فوقَ الأسنّة في الظلام الغاسي
وكأنّ ما قد كان من أجسادِهم   جسَدٌ يسير على البلاد براس
فبقيت للمنصور باللّه الذي   أصفاه بالملك الجليل الراسي
ثمّ ارتضاك له وليّا في الهدى   والحقّ ، تنصرُ أهلَه وتواسي
زَهَتِ العُلا بأبي تميمٍ واعتلت   دارُ الهدى ووَهتْ قوى الأنجاس
صلّى عليك اللّه ما هزّت صبًا   أعطافَ خَوْطِ البانةِ الميّاس

المصدر :

عيون 319 ، المخطوط : 242 وجه .

التعليق :

لا نعرف موقع حصن ماواس هذا .

33 — قتل باطيط بن يعلى — والي المنصور على المديلة بجبال أوراس — فضل بنَ مخلد لعشر بقين من ذي القعدة (سنة 341) ، وكان فضل المارق قد زحف من جبل أوراس إلى باغاية وحاصرها ...

(39) في القرءان : جعلناهم حصيدا خامدين (الأنبياء ، 15) .

وقال في ذلك الداعي **جعفر بن منصور اليمن** : (طويل)

ألا يا أمينَ الله يـا عـاليَ اليــدِ ... ويـا مصطفى آلِ النبيّ محمّدِ
ويا خيرَ من ألقتْ إليـه قيـادَهَا ... أمورُ الورى من ذي مَغيب ومشهد
هنيئا لك التوفيقُ في كلّ حـــالة ... منَ الله والتأييدُ في كلّ مقصد
ولا زلتَ مسرورا بفتح مبيَّـــنٍ ... مدى الدهر محبُوًّا بنصر مجـدّد
أراد النجا إذ فرَّ فضلُ بنُ مخلد ... لينجـُو فما أنجـاه طولُ التبعّــد
وألفى المنايـا شُـرَّعا يقتنـصْنَـــه ... رصَدْنَ له بالحتف في كل مرصد
حتمتَ على كلّ القبائل أخـذَه ... وتطْلاَبه في كل خبت وفدفد(40)
وطاشت به للحَيْن شِقوةُ جَدّه ... إلى أجَل وافاه من غير موعد
تعرّض في قصوى النواحي ببغيـه ... يريدُ من الأيّام ما لم تُعَـوَّدِ
فمُدَّتْ عيونُ المارقين غضيضةً ... إلى مُبرقٍ بالتُرَّهَاتِ ومُرعِد
فثارت له بالمشْرفيَّات عُصبَـةٌ ... مخافةَ ليثٍ في المهالك مُـورِد
وقامت لسلطان الإمامِ وسَعْدِه ... ونصرٍ لمن والاه بالعزّ مُسعِـد
فدارت رحَى الموت المبيد سريعة ... على الناكثِ بنِ المارق المتمرّد
فأضحى ابن دجّالِ النفاق ورأسه ... على صعدة تُهوي به كلّ فدفد
يسير بها من قام في نُصرة الهدى ... بِدارًا إلى باب النجـاح المصمَّد
إلى باب خيرِ الخلق للحمد عندَه ... ومن يكتسبْ فعلا من الخير يُحمد
ففاض عليـه من عطايـاه زاخـرٌ ... كذي لجَبٍ يطمو على الشطّ مزبد
ولم يزلِ المنصورُ باللّـه قـــادرا ... يبيد عِداه بالقنـا المتقـصّــد
إذا قيـل للطاغين في كل بلـــدةٍ ... سينهض إسماعيل في اليوم أو غد
أطارهمُ من قال في كلّ موضع ... وأقلقهمْ بالذُّعر في كل مقعد
فأمسوا معا : إمّا طريدا مُـزايلا ... حِذارًا وإمّا طائعـا لم يُشـرَّد
فها تلك أقطـار الهـدى وقـراره ... مسدّدة فيهـا بهَيْبَـة أصيـد

(40) الخبت : ما أطمأن من الأرض واتسع . والفدفد : المكان الغليظ منها .

فيا خالقَ الدنيـا وليُّك قـائـــمٌ ... بحقّك فانصره على كلّ مُعتـد
أبو الطاهر الميمونُ، أنتَ اصطفيته ... إماما مُتِـمًّا عن رسـولك أحمد
فمهِّدْ له الدنيا بأن قد جعلتَـــه ... إماما شهيدا في العباد لمشهَـد
ألا يا أميرَ المؤمنين لقد قـضـى ... لك الله حتما بالعلا فَاعْلُ وازدد
ودُم للهدى والمكرُمات ممتَّعًـا ... بعزّ على طول الزمـان مخلّـد
فدونكَهَا يـا ابـن النبـيّ محمّدٍ ... نتيجـةَ ودّ خـالصٍ متجـدّد
فمُنّ أوِ افضُل مُنعِما بقَبولها ... فمَن يُعطَ حظّا من قَبولك يسعدِ
وصلّـى عليك اللّـه ما قال قائل ... وما خطّت الاقلام في الطرس بيد

المصـــدر :

عيون ، 329 ، المخطوط 250 وجه .

التعليـــق :

هذه القصيدة الرابعة من شعر الداعي جعفر بن منصور اليمن تؤكد مثل سابقاتها أن هذا الداعي اليمني كان يصاحب الأئمة والأمراء الفاطميّين في حروبهم وحملاتهم . وورد في سيرة الأستاذ جوذر (ص 126) أنه كان مقرّبا مبجّلا عند الأئمة وكان يسكن دارا بالمنصورية بجوار علي بن الجنان (وانظر التعليق 131 ص 186 للناشرَين) .

34 — « وقال فيه (في المنصور) **أيّوب بن إبراهيم** : (كامل)

يـا ابنَ الإمـام المرتضى وابن الوصـــــيّ المصطفى ، وابنَ النبيّ المرسَلِ
اللّـه أعطـاك الخلافـةَ واهبًـا ... ورآك للإسلام أمنعَ معقـل
تلك الخلافـةُ ، وهي أعظم رتبـةٍ ... نِـيلت ، وليست من عُلاك بأفضل
فمنعت حوزَتَها وحُطت حريمَها ... بالمشرفيّـة والوشيـج الـذُبَّـل

المصـــدر :

المقريزي : اتّعاظ الحنفاء — ص 127 (41) .

(41) طبعة الشيال الاولى بالقاهرة 1948 .

التعليـــق :

هذه الأبيات تندرج أيضا ضمن الشعر المناصر للفاطميين ، ومعلوم أن المقريزي (ت 845/1440) صاحب الخطط كان لدولتهم مؤرخا ولمذهبهم متشيّعـا .

قائمة الشعراء	رقم المقطوعة	عدد الأبيات
— الابروطي	21	4
— ابن الصيقل (عثمان بن سعيد)	11	33
— ابن عقبـة..................................	3	8
— أيّوب بن إبراهيم	34	4
— التونسيّ (؟)................................	2	22
— جعفر بن منصور اليمن	17—26—32—33	101
— خليل بن اسحـاق	10 و12 إلى 16	39
— عبد الله بن إصبع............................	20	12
— علي الإيادي (؟)	18	21
— العتقي (عبد الرحمان)	29—30	2
— الفهري	1	9
— القائـم	8—9	61
— محمد بن رمضان..............................	4—5	20
— محمد الطرزّي..................................	19	2
— محمد بن ناسك................................	27	8
— المنصور	24—25	14
— المهـديّ	7	7
— مجاهيل...	6—22—23	9
— المجموع		376

درء الحـــدود بالشبهـــات

بقلم : احمـد بكيـر

وردت لفظة الدرء في القرآن الكريـم في خمـس آيـات ، في قوله تعالى : « وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها » (1) .. وفي قوله جل ذكره : « قل فادرءوا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين » (2) .. وفي سورة الرعد : « ويدرءون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار» (3) وفي سورة القصص (4) قوله سبحانه : « أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا ويدرءون بالحسنة السيئة » .. وفي سورة النور (5) : ويدرء عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين » .

وفي كل هـذه الآيات الكريمـات يغلب عـلى لفظـة الدرء معنى الدفع والمنع . ففـي الآية الأولى : « وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها » .. أي تدافعتم ،

---

(1) البقـــرة – آية 72 .

(2) آل عمران : 168 .

(3) آية 22 .

(4) آية 54 .

(5) آية 8 .

بمعنى أن كل واحد يدفع عن نفسه التهمة كي لا يقع عليه القصاص ، فالقوم تدافعوا القتل والكل ينفى أن يكون هو القاتل (6) .

وقيل إن كلا منهما يدفع الاخر عن البراءة إلى التهمة ، كأن يقـول أحدهما ، أنا بريىء وأنت المتهم .. فيرد الاخر : بل أنا البريىء وأنت المتهم .. فيرد الاخر : بل أنا البريىء وأنت المتهم ، هذا هو التدارؤ ، والمعنى قريب من هنا في اللعان بين الزوجين ، فكلاهما ينفي التهمة عن نفسه ويلصقهـا بالآخـــر .

وفي قوله تعالى : « فادارءوا عن أنفسكم الموت » .. أي ادفعوا الموت عن أنفسكم ، وهو أمر للتعجيز ، لأن درء الموت عن النفس من التعجيز ، وهو مستحيل .. وفي الآية الثالثة في قوله تعالى : « ويدرءون بالحسنة السيئة » .. أي يدفعون السيئات التي ارتكبوها بالتوبة والاستغفار والرجوع إلى الله .. فتدفع السيئة بالندم والتوبة والاقلاع ، ولربما انقلبت إلى حسنة على حد قوله تعالى : « أولئك الذين يبدل الله سيئاتهم حسنات » . والمعنى واحد في آية سورة القصص في قوله جل ذكره : « أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا ويدرءون بالحسنة السيئة » .. فالدرء هو المنع ، أي منع إنزال العقوبة لأجل الجريمة ولسبب ما .. وهذا السبب هو الشبهة كما **سيأتي** :

أما الحد في اللغة : فهو المنع أيضا .. تقول : أوقفت فلانا عند حده أي لم تتركه يتجاوز ما هو شرع .. وفي اصطلاح الفقهاء هو : العقوبة المقدرة الواجبة حقا لله تعالى ، عز شأنه (7) ..

والحدود الشرعية أنواع ، إمَّا قصاص ، وهي العقوبة المقدرة التي تجب حقا للعبد حتى يجرى فيه العفو والصلح ، وسمي حقا لأنه يمنع صاحبه إذا تصوره أو شاهد تلك العقوبة .. حَالَّةً بغيره ، فإن ذلك يمنعه من مباشرة

(6) أنظر الطبرى في شرح الآية ، وكذلك التحرير والتنوير لابن عاشور .
(7) بدائع الصنائع – للكاساني الحنفي ، ج 7 ص 33 – وانظر اللسان .

الجناية ، فالحدود زواجر وضعها الله سبحانه للردع عن ارتكاب الجـرائـم الشنيعـة (8) ..

وهي أنواع .. اما رجم وهذا خاص بالزاني المحصن أو جلد للبكر وشارب الخمر والقاذف ، أو ضرب للرقبة وهذا خاص بالمرتد والعياذ بالله .. ولا درء للمرتد عند المالكية .. لقوله صلى الله عليه وسلم : « من ارتد عن دينه فاضربوا عنقه » .. ولاتقبل له توبة عندهم (9) .. على هذا تكون الحدود على خمسة أنواع .. حد السرقة ، حد الزنا .. حد القذف .. حد الشرب .. حد الارتـداد .. ويدخـل في الحـد الأخير الممتنع من أداء الصلاة والزكاة وفرائض الله .

اختلف العلماء في الحدود ، هل هي حق لله تعالى .. أم هي حق للعباد ؟ لا سيما في حد القذف ، قيل ، هو حق للعبد ، لأنه جناية على عرضه ، وقيل هو حق لله سبحانه .. كما تقول في الأعضاء : إن حفظها حق لله جل ذكره ، كذلك الأعراض ولو أذن أحد في عضو من أعضائه بالقطع لم يصح إذنه .. نظمها القرافي في فروقه **فقال** : (رجز)

القول في تنـوع الحقوق — بنسبة الخـالق والمخلوق
وجملـة الحقـوق إذ تعيـن — ثلاثـة أقسامهـا تبيـن
فخالـص للـه كالصلاة — والحج والصيام والزكاة
والثاني ما يختص بالعبد فقط — كالدين ان أسقطه العبد سقط
وثالثـا كمثل حد القـذف — فذا الذي أتوابه في الخلف
فقيـل حق الله فيـه يغلـب — وقيل حق العبد فيه أغلب(10)

(8) دكتور : أحمد الكبيسي .. مجلة القضاء والتشريع لوزارة العدل التونسية عدد ربيع الأنور ، مارس 1397 — 1977 .
(9) الحديث في الموطأ . الجزء الثاني — حديث رقم 736 — ط. القاهرة 1951 في جزأين .
(10) الفروق — الجزء الثاني — ص 350 ... ط — تونس 1337 —

درء الحدود بالشبهات :

الشبهة : هي شبه حق للجاني فيما ارتكبه ، فهي ما يسمى اليوم في عرف القانون الوضعي بظروف التخفيف ، وإن كانت الشبهة أقوى ، لأن ظروف التخفيف لا تمنع العقاب .. ولكن تجعله خفيفا على الجاني ، لكن في حكم الشارع تنفى العقاب الدنيوي تماما .. إلا أن الجاني تبقى فيه لوثة المعصية والاثم ، فالمتلاعنان تنفى عنهما الحد .. لكن أحدهما كاذب يقينا .. وبما أنه لا يعرف الكاذب منهما .. فانتفى الحد عن كليهما ، والحكم الشرعي في درء الحدود بالشبهات قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الترمذي (11) .. « ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله ، فإن الإمام لأن يخطىء في العفو، خير من أن يخطىء في العقوبة .. وهو من لطف الله سبحانه بعباده ، وقد وسعت رحمته كل شيء .. وأخرج الطبراني (12) عن ابن مسعود رضي الله عنه موقوفا : « ادرءوا الحدود والقتل عن عباد الله ما استطعتم » وفي فتح القدير (13) : أجمع فقهاء الأمصار أن الحدود تدرأ بالشبهات والحديث المروى في ذلك متفق عليه .

الحدود المدروءة :

أكثرها في الزنا والسرقة ، وقليل منها في الجنايات الأخرى ويغلب الدرء في فاحشة الزنا ، ويكون ذلك بالشبهة أو بالتوبة .. والشبهات كثيرة في هذا .. كما سيمر .. ويشترط في إقامة الحد الذي هو عقوبة متكاملة أن تكون الجناية متكاملة لا شبهة فيها ، وإلا جاء الدرء .

(11) باب الحدود : عن الزهرى عن عروة بن الزبير عن أم المؤمنين عائشة .

(12) سليمان بن أحمد بن أيوب – أبو القاسم الطبراني : محدث ، حافظ : ولد بطبرية سنة 260 . توفي سنة 360 – 971 بأصبهان . له كتب عدة في الحديث والتفسير – ترجمته في الوفيات ج 1 ص 269 والنجوم ج 4 والذهبي : سير ج 10 ص 173 .

(13) فتح القدير في الفقه الحنفي لعبد الواحد السيوسي الحنفي المتوفى سنة 681 .

فالزاني والمزني بها إذا اتفقا على الزنا بدون اتفاق على زواج أو تسمية مهر واعترفا بجريمتهما أو شهد عليهما أربعة ثقاة .. اتفقوا على رؤيتهما في الزمان والمكان والكيفية ، أقيم عليهما الحد .. أما إذا كان هناك شبهة كأن تغتصب المرأة أو النائمة أو المجنونة أو الصبية .. فإن الحد على الفاعل وحده . وإذا كانت المرأة هي الغاصبة لمجنون أو متحيلة على نائم ، فإنها تحد وحدها ، لأن في حد الزنا ما يوجب حدا واحدا وفيه ما يوجب حد الاثنين كما مر .. أما إذا ادعى المتحيل على النائمة في بيته بجانب زوجته على فراشه بأن ظنها زوجته أو ادعت المرأة المتحيلة على نائم بجانب زوجها .. فإن الشبهة تدرأ الحد عن المشتبه عليه أو المشتبه عليها .

كذلك في الزواج الفاسد .. إذا اختل ركن من أركان النكاح كأن يتزوجها بلا ولي ، أو بغير صداق .. لكن وجد فيه الصيغة والمحل الخالي من الموانع الشرعية ، أو كان النكاح إلى أجل فإنه يفسخ ويلحق به الولد ، ولا يقام على أحدهما ولا على كليهما حد خلافا للأمامية .. فإن النكاح إلى أجل أي نكاح المتعة ماض عندهم .

وجوب الستر على المسلمين في فاحشة الزنا :

روى مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد ابن المسيب أنه قال : بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لرجل من أسلم ، يقال له هزال : يا هزال .. لو سترته بردائك لكان خيرا لك » .. قال يحيى بن سعيد : فحدثت بهذا الحديث في مجلس فيه يزيد بن نعيم بن هزال الأسلمي .. فقال يزيد : هزال جدي وهذا الحديث حق (14) .

وجاء رجل من أسلم إلى أبى بكر الصديق ، فقال له : إن الآخر زنى (يعني نفسه) فقال له أبو بكر : هل ذكرت هذا لأحد غيري ؟ فقال :

(14) أنظر الموطأ — كتاب الحدود .

لا .. فقال له أبو بكر : فتب إلى الله ، واستتر بستر الله .. فإن الله يقبل التوبة عن عباده .. فلم تُقـرّه نفسه حتى أتى عمر بن الخطاب فقال له ، مثل ما قال لأبي بكر . فقال له عمـر مثل مـا قال له أبو بكر .. فلم تقرّه نفسه حتى جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له : إن الآخر زنى فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثلاث مرات .. كل ذلك يعرض عنه رسول الله حتى إذا أكثر عليه ، بعث رسول الله عليه الصلاة والسلام إلى أهله ، فقال : « أ يشتكي أم به جنة ؟ فقالوا : يا رسول الله . والله إنه لصحيح . فقال رسول الله صلى الله عليـه وسلـم : أ بكـر أم ثيـب ؟ فقالوا : بل ثيب يـا رسـول الله .. فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجم » (15) .. نرى بهذا أن التستر والتوبة والانكار كلها تدرء الحد عن الجاني وتلحق بالشبهات في هذا الباب .. وقد أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتستر في قوله : أيها الناس : « قد آن لكم أن تنتهوا عن حدود الله . من أصاب من هذه القاذورات شيئـا ، فليستتـر بستـر الله .. فإنه من يبـدى لنا صفحتـه ، نقم عليه كتاب الله (16) .. والمعترف بالزنا يستطيع أن يدرأ عن نفسه بالرجوع في إقراره متى شاء ، ما لم يقم عليه الحد (17) ..

الشبهـــات :

من ادعت الغصب أو ظهر عليها حمل وادعت الاكراه .. قال مـالك رضي الله عنه : إذا جاءت بأمارة على استكراهها كأن جاءت تُـدْمِـي أو تصيح وتستغيث أو ما أشبه هذا من الأمر الذي تبلغ فيه فضيحة نفسها فإن دعواها مقبولة .. ولا يقام عليها حد .. وكذلك التي ظهر عليها حمل وادعت

(15) الموطأ : كتاب الحدود والبخاري كتاب الحدود : باب لا يرجم المجنون والمجنونة – ومسلم : « الحدود » : باب من اعترف على نفسه بالزنا .
(16) مالك : الموطأ : كتاب الحدود . وانظر بداية المجتهد ج 2 ص 439 .
(17) نفس المصدر .

الزواج ، فقال مالك رحمه الله : لا يقبل ذلك منها إلا إذا أتت ببينة وقال أبو حنيفة رحمه الله : لا يقام عليها الحد بظهور الحمل مع دعوى الاستكراه ، وكذلك مع دعوى الزوجية ، وإن لم تأت في دعوى الاستكراه بأمارة وعليه الشافعي (18) ..

والشافعي — رحمه الله — يرى اسقاط الحدود بالتوبة لقوله صلى الله عليه وسلم في حديث ماعز . لما مسته الحجارة هرب فاتبعوه فقال لهم : ردوني إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقتلوه رجما .. وذكروا ذلك للنبي .. فقال لهم : هلا تركتموه لعله يتوب فيتوب الله عليه .. من هنا قال الشافعي باسقاط الحدود بالتوبة (19) أو بالفعل الصالح .. كالصلاة والاستغفار .. وقد جاء صحابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأعلمه أنه ارتكب فاحشة الزنا وأقر على نفسه أربعا ، وكان يصلي وراء رسول الله قبل ذلك .. فسأله عليه الصلاة والسلام .. ألم تحسن الطهور وشهدت معنا الصلاة آنفا اذهب فهي كفارتك .. وهو من باب قوله تعالى : « ويدرءون بالحسنة السيئة » .. وهو ثناء على من يأتي بفاحشة ثم يتوب ويدفعها بالحسنة ، وهو خاص بالمسلمين ومن نعم الله عليهم .. وقد جاء في الأثر أن امرأة بينما كانت في طريقها إلى المسجد وقع عليها رجل فجاءها آخر مغيثا لها ، فمر عليها قوم وأمسكو بالرجل الثاني الذي أغاثها ، وقادوا المرأة والرجل المغيث لها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم .. فأخبرته أنه وقع عليها ، وشهد القوم على ذلك فقال الرجل : إنما كنت أغثتها على صاحبها ، فأدركني هؤلاء فأخذوني .. فقالت : كذب هو الذي وقع علي .. فقال عليه الصلاة والسلام : اذهبوا به فارجموه ؛ فقام رجل من الناس فقال : لا ترجموه وارجموني ، أنا الذي فعلت بها الفعل ، فاعترف .. فاجتمع ثلاثة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم . الذي

(18) ابن رشد بداية : ج 2 ص 440 .
(19) وانظر مسند أحمد في حديث أبي أمامة .

وقع عليها . والذي أغاثها . والمرأة . فقال للمرأة : أما أنت فقد غفر الله لك .. وقال للذي أغاثها قولا حسنا .. فقال عمر : ارجم الذي اعترف بالزنا .. فقال صلى الله عليه وسلم : « لا .. إنه قد تاب » (20) ... وتوبته تفهم من اعترافه وسخاء نفسه اللوامة .. فإنه اختار أن يموت حتى لا يرجم بريء مكانه ، وهي غاية الجود والفضل .. تستر أولا ، فلما رأى أن غيره سيدفع ثمن جريمته اختار أن يتحمل مسئوليته وأن لا يعاقب بريء .. ورسول الله صلى الله عليه وسلم أكمل المخلوقات ، وأعلاهم مكانة ، وأزكاهم أخلاقا .. لاحظ في المعترف مزايا الصدق والصراحة والشهامة ، والندم على ما ارتكب وهي علامات التوبة فاعلم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وزاد ابن عمر في روايته : لو تابها أهل يثرب لقبل منهم .

والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت .. ويقسمها الحنفية إلى شبهتين — شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه ، وشبهة المحل .. فالأولى تتحقق في حق من اشتبه عليه الحِلُّ والحرمة فظن غير الدليل .. فلابد من الظن .. وإلا فلا شبهة أصلا .

الشبهات في الزنا :

أكثر الناس درءا للحدود ، والتماسا للشبهات اتباع أبى حنيفة — رضي الله عنه — وكان هذا مبكرا في أوساط الكوفة .. الأمر الذي لفت نظر أحد فقهائهم .. وهو إبراهيم النخعي (22) .. رحمه الله .. لما رأى من كثرة الادعاء بالجهل والغفلة وادعاء الشبهة ، حتى قال قولته المشهورة ، لو قيل هذا ، لما أقيم الحد على أحد ، إلا على المعترف أو من شهد عليه بالزنا أربعة يتفقون على

(20) اعلام الموقعين ج 3 ص 21 .
(21) ابن نجيم — الأشباه والنظائر — ص 161 .
(22) نفس المرجع ص 162 .

الرؤية المعروفة في الزمان والمكان والكيفية .. والشهود الأربعة يصعب أن يوجدوا ، كما يعسر أيضا أن يتفقوا ، بقي المعترف ، ما دام عنده مخرج بالتوبة ودفع السيئة بالحسنة ، فما الداعي إلى رميه بالحجارة ؟ كما أن له أن يرجع في اعترافه قبل أن يقام عليه الحد .. قال مالك في الذي يعترف على نفسه بالزنا ، ثم يرجع عن ذلك ويقول : لم أفعل ، وإنما كان ذلك مني على وجه كذا وكذا لشيء يذكره ، إن ذلك يقبل منه ، ولا يقام عليه حد .. **أما الحنفية :** فقد أحصوا القضايا المشتبهة .. وفسروا شبهة الاشتباه في سبعة مواضع .. في جارية الأب وجارية الأم وجارية الزوجة وجارية المطلقة ثلاثا ما دامت في العدة وأم الولد ما دامت تعتد منه ، والعبد إذا وطىء جارية مولاه ، والجارية المرهونة إذا وطئها المرتهن ، **وشبهة الشبهة عندهم** : أن من وطىء جارية أبيه أو أمه أو زوجته .. فلأن الرجل يتبسط في مال أبويه وزوجته (24) .. خلافا للمالكية فإن الرجل لا يتبسط في مال زوجته إلا بإذنها ، أما في جاريتها بدون هبة فذلك يقيم الحد عليه .. وقد وقعت واقعة من هذا أن امرأة وقع زوجها على جارية لها فغارت واشتكت إلى الفاروق فادعى أنها وهبتها له .. فقال له الخليفة : اما أن تأتيني ببينة وإلا رميتك بالحجارة .. ومذهب مالك — رحمه الله — مذهب عمري (25) .. لذا لا يجوز عند المالكية أن يتصرف الزوج تصرفا مطلقا في مال زوجته دون إذنها ولا سيما في جواريها .. وعند الحنفية إذا ظن المتصرّف في مال والديه أو زوجته أن ذلك مباح له بما في ذلك جواريهم ، فذلك يدرأ الحد عنه .. أما إذا علم أن ذلك حرام ، فيجب الحد لأن واطىء جارية أبيه مخالف للقاعدة بخلاف العكس ، وهم يشترطون الظن بأن يقول الواطىء ظننت أن ذلك يحل لي ، إذا وطىء جارية أبيه أو جده أو جدته أو وطىء مطلقته ثلاثا في العدة ، أو مختلعة أو أم ولده إذا

(23) الموطأ : كتاب الحدود .
(24) بدائع الكاساني ج 7 ص 36 .
(25) الموطأ : باب ما لا حد فيه .

أعتقها وهي في العدة كذلك وطء العبد لجارية مولاه ، والمرتهن في حق المرهونة ، ومستعير الرهن كالمرتهن .. في كل هذه الأمور لا حد .. إذ قال : ظننت أن ذلك يحل لي (26) .. والحنفية على تسامحهم في هذا الباب ، تراهم يلحون على أن يكون هناك حسن قصد . وسلامة طوية وأن يكون الفعل صادرا عن جهل وغباوة من الفاعل .. وإلا وجب الحد ، الا أن أبواب الدرء عندهم كثيرة إلى حد أنه يعسر قيام حد ، قالوا : لا حد على المتسافحين إذ ادعى أحدهما الظن والآخر لم يدع حتى يقرا جميعا بعلمهما بالحرمة .. والشبهة أن يشتبه على المرء الحلال بالحرام ، كشارب النبيذ الحلو والذي يبدو أنه عادة لا يسكر ، فأسكر .. وهذا عند المالكية ربما يكون سببا في تعطيل حدود الله الواجبة .. ولذا نرى في كتب **المالكية الحدّ عن الدرء قليلا** ، روى مالك في الموطأ ، أن عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — خطب الناس في المدينة فقال : إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم . أن يقول قائل لا نجد حدين في كتاب الله (يعني الجلد والرجم لفاحشة واحدة) فقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا .. والذي نفسي بيده ، لولا أن يقول الناس : زاد عمر ابن الخطاب في كتاب الله تعالى ، لكتبتها .. (الشيخ والشيخة فارجموهما البتة) فإنا قد قرأناها والشيخ والشيخة أي الثيب والثيبة .. ويكفي في الاقرار عند المالكية أن يعترف مرة واحدة وهو كذلك عند الشافعي ، وداود وأبي ثور والطبري .. وقال أبو حنيفة : لا يجب الحد إلا بأقارير أربعة مرة بعد مرة وبه قال أحمد — رحمه الله — والكل مصيب لأن مالكا يروى الأمرين في موطئه .. هناك من جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم واعترف عنده أربع مرات كالحديث الذي رواه عن يحيى بن سعيد ابن المسيب أن رجلا من أسلم جاء إلى أبى بكر ثم إلى عمر حتى انتهى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم واعترف أمامه ثلاث مرات وسأل عنه : أ يشتكي أم به جنة ؟ فلما تبين

(2) ابن نجيم مع حاشية الحموى ص 161 .

نه سليم أمر برجمه .. وفي حديث أبي هريرة ، وزيد بن خالد الجهني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أنيسا الأسلمي بأن يذهب لإمرأة الرجل الذي اشتكى عليها عند رسول الله ، فقال : « اغد يا أنيس على امرأة هذا ، فإن اعترفت فارجمها » فاعترفت .. فرجمها ، ولم يذكر عدد اعترافاتها .. وبهذا حكم عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — عندما كان مارا بالشام وجاءه رجل يدعى على زوجته الزنا فأرسل معه أبا واقد الليثي يسأل المرأة فاعترفت .. فأمر بها عمر فرجمت ، ولم يقل كم اعترفت من مرة ، ومالك — رحمه الله — في أخذه بالاعتراف مرة واحدة إنما هو من باب سد الذرائع .. أما أهل العراق أي الحنفية فعمدتهم ما ورد من حديث سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم .. أنه رد ماعزا حتى أقر أربع مرات ثم أمر برجمه .. فعند الحنفية لو أقر الجاني على نفسه بالزنا مرتين ، لا يقام عليه حد وهي شبهة .. والشبهة عند أتباع أبى حنيفة كثيرة منها : شبهة المحل كالواطىء للمطلقة ثلاثا بالكنايات ؟ ! ! والجارية المباعة إذا وطئها البائع قبل أن يسلمها إلى صاحبها والذي سميت مهر الزوجة قبل أن تستلمها والمشتركة بين الواطىء وغيره والمرهونة إذا وطئها المرتهن ، فلا حد في كل هذه الأحوال .. كذلك من وطىء جارية عبده المأذون المديون ، ومكاتبه ، ومن وطىء جارية بعد قبضها في بيع فاسد ، والجارية التي هي أخت من الرضاع .. والجارية قبل الاستبراء ، والزوجة المحرمة بالردة أو بالمطاوعة لابنه ، أو بجماعه لأمها .. وهناك شبهة العقد عند أبى حنيفة فلا حد على من وطىء محرمة بعد العقد عليها ، وإن كان عالما بالحرمة ولا حد على من وطىء امرأة تزوجها بلا شهود أو بغير إذن مولاتها أو مولاه ، كذلك لا حد على من وطىء امرأة اختلف في صحة نكاحها .

الشبهة في حد الشرب :

يثبت حد الخمر بشربه قليلا كان أو كثيرا ، ولا يطلق اسم الخمر إلا على المسكر .. واتفق العلماء على أن يكون شربها دون إكراه فمن شربها مكرها

فلا حد عليه .. وهذه الحالة الواحدة في درء الحد عن الشارب عند المالكية .. وقال الحنفية شربها للتداوي يدرأ الحد عن شاربها وإن كان المعتمدُ حرمتها ، ولا يثبت الحد إلا بشهادة الشهود أو بالاقرار ، أو بظهور صاحبها على حالته السيئة .. ولا تعتبر الرائحة حجة على شربها خلافا للمالكية الذين يرون وجوب الحد بالرائحة إذا شهد بها عند الحاكم شاهدان عدلان ، خلافا للشافعي وأبى حنيفة ودرء الحدود في شرب الخمر ليس فيه شبهات كثيرة .

القذف ودرء حده وشبهاته :

راعى الشارع كرامة الانسان ، فلم يُبح لأحد أن يقذف أخاه بما ليس فيه ، والقذف يكون في الزنا أو نفي النسب وأصله من الكتاب ... يقول الله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء » الآية .. فهو في رمي المحصنات أصلا ، وفي رمي غيرهن قياسا .. ويشترط فيه البلوغ والعقل سواء كان ذكرا أو أنثى حرا أو عبدا ، مسلما أو غير مسلم عند المالكية وعند الحنفية والشافعية لا حد على من كانت أمّهُ كتابيةً أو أمة . أو محدودة أو محدودا . لكن يلزم فيه التعزيز إن تاب المحدود أو تابت المحدودة .. وكذلك لا حد على القاذف لمن وطئت في نكاح فاسد وهي تعلم ولا الذي يعلم فساد نكاحه ، فإذا قال القاذف إنما قلت أنت صاحب نكاح فاسد ، ولا أعني هذا .. فإنه لا يحد .. وكذلك المرأة التي لها ولد بلا أب معروف في بلد القذف . والحدود تسقط بتقادم العهد عند الحنفية ورأيهم مصيب .. فإذا ادعى أحد على أحد أنه قذفه قبل عام مضى .. سئل عن سبب تخليه عن مطالبته بحقه في الحين .. فادعى أنه كان مشغولا ولكنه الآن تفرغ لذلك فدعواه لا تقبل .. وكذلك إذا وجب الحد وتراخى صاحب الحق عن قبضه وتنفيذ الحكم فيه فإن ذلك يسقط الحد ، لتخلي صاحبه عنه وتقادم عهده ، والشفاعة تدرأ الحد إن لم ترفع إلى السلطان وهي قاعدة عامة في الحدود (27) .

(27) أنظر : « فتح العلي القدير » للسيوسي و« البدائع » للكاساني و« الأشباه والنظائر » لابن نجيم و« الجريمة والعقوبة » لمحمد أبو زهرة .

درء الحدود في قطع السارق :

قال مالك (28) .. أقلُّ ما يجب فيه القطع إلى ثلاثة دراهم وإن ارتفع الصرف أو اتضع وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع في مجن قيمته ثلاثة دراهم .. وأن عثمان بن عفان قطع في أترجة قومت بثلاثة دراهم .. وهذا أحب ما سمعت إلي في ذلك وهذه القاعدة عند المالكية .. والثلاثة دراهم تساوي غالبا ربع دينار .. بقيمة الدينار إثني عشر درهما .. وكما يقطع الواحد بالربع دينار أو الثلاثة دراهم ، فكذلك تقطع الجماعة .

والسارق في عرف الفقهاء هو الذي يأخذ أموال الناس مستترا من غير أن يؤتمن عليها .. لأن المؤتمن خائن ، ولا تطلق عليه صفة السارق .. كذلك الذي يختلس الأموال .. وأفتى بعض الفقهاء بقطع المختلس لحديث عائشة — رضي الله عنها — في المرأة المخزومية التي كانت تستعير الحلي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تجحده .. فأمر بها عليه الصلاة والسلام فقطعت يدها .

هناك شبهات تمنع من إقامة الحد على السارق .. فالأب لو أخذ كل مال ابنه أو بنيه جهارا أو سرا فلا يسمى سارقا .. للحديث : « أنت ومالك لأبيك » وكذلك الجد وإن علا ، فهو بمنزلة الأب والأم أيضا في هذا الحكم .. كل ما فيه شبهة ملك ، فإن آخذه لا يقطع ، فالعبد وما ملكت يداه فهو لسيده ومولاه ، فإذا ما أخذ من مال سيده سواء أكان في خدمته أو لم يكن ، فلا حد عليه خلافا لأبي ثور والظاهرية .. لعموم قوله تعالى : « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » .. واشترط أصحاب داود في العبد أن يأتمنه سيده ، فإذا ما أخذ شيئا فهو أمين لا يقطع أما إذا لم يكن مؤتمنا ، فالجمهور على الحديث الشريف : « العبد وما ملكت يداه » . كذلك لا قطع

---

(28) « الموطأ » : باب ما جاء في قطع السارق .

على أحد الزوجين إذا كانا على الاختلاط في المال .. أما إذا كانا على التفرقة ، قال مالك : يقطع السارق منهما ، وروى عن الشافعي هذا القول ، كما روى عنه : أن لا قطع بينهما ، وذوو الرحم لا يقطع السارق منهم إذا سرق قرابته ، وهو قول أبي حنيفة ، ولا يقطع السارق لبيت المال إذا كان مسلما لشبهة الحق عنده في المال . كذلك من سرق من الغنم السائبة غير المحروسة .. قال مالك : يقّطع ، وقال عبد الملك بن الماجشون من أصحابه : لا قطع .. وسارق المصحف عند مالك وابن ادريس : يقطع وعند أبى حنيفة لا يقطع ولم يشترط شرطا .. لأن سارق المصحف إذا كان على غير دين الاسلام فاحسن الأقوال فيه قول مالك بالقطع .. لأن المصحف عند أبى حنيفة حق لكل المسلمين .. أما غير المسلمين فلا حق لهم حتى في مسه ، وسارق الصبى والأعجمي الذي لا يفصح إن كانا خرج كل واحد من حرزه وضاع ولم يعرف كيف يعود لحرزه، ولم يستطع الايضاح لمن هو أو من أين أتى ، وأخذه أو أخذهما رجل ، فلا قطع على الآخذ ، فينزلا منزلة الغنم السائبة أو حريسة الجبل والثمر المعلق (29) .. كذلك لا قطع في ثمر ولا كثر ، والكثر الجمار .. أي جمار النخل (30) .. وكل خادم إذا سرق متاع سيده أو سيدته فلا قطع عليه ولا قطع في الشيء اليسير كاللقمة والاكلة ، لا سيما في سني المجاعة ولو بلغت الربع دينار ، وكذلك جاحد الدّين ، فهو بمنزلة الخائن ولا قطع على الخائن ، وإنما أمره إلى الله ، ولا من دخل دارا فأخذ متاعا منها ولم يخرجه ، فعثر عليه ، فلا قطع عليه .

.. وإنما حاله كحال الذي يحمل خمرا ولم يشربها ، عليه التعزير والتأديب هذا قول المالكية (**قاعدة الحدود** : تجب اما بالبينة أو الاعتراف) ويقيم الحدود الامام أو نائبه على الأحرار ، أما العبيد فقد يرخص لسادتهم

---

(29) الموطأ : باب الحدود .

(30) أنظر الحديث في الموطأ باب ما لا قطع فيه .

أن يتولوا إقامة الحدود عليهم بعد اعلام الامام أو القاضي كي لا يقع جور من السيـد .

أما عند أهل الرأي .. فإن السارق إذا أخذ المتاع وأخرجه من الدار المحروزة فإنه يقطع .. وقال زفر (31) لا يقطع .. إذا ما رماه من وراء الحرز ثم خرج وأخذه خارجه فأخذه من الخارج ، لا يسمى سرقة أ رأيت إن أخذه شخص آخر عندما رمى به فإن الأول لم يأخذ شيئا والثاني لم يسرق شيئا .. **وقال أبو يوسف رحمه الله** : اقطعهما جميعا وهو أوجه لوقوع السرقة بسببهما وانتفاء شبهة الملكية الواجبة في درء الحد .. وكذلك السارق الظريف الذي يدعى أنه أخذ المال ليرجعه إلى صاحبه فهي شبهة عند الحنفية تدرأ الحد أو الذي أخذ مالا وقال : اشتبه علي .. ظننت أنه مالي . على شرط أن لم يكن قد أنكر عليه منكره ومن الشبهات المعتمدة عندهم الاذن بالدخول للسارق وذلك بأن يأذن الرجل بالدخول لرجل آخر ، فيدخل الدار ، ثم يسرق بعض ما فيها لا قطع عليه .. كذلك الجماعة من اللصوص يدخلون حرزا ويسرقون ما فيه فيأخذه أحدهم في غراره ويخرج به .. فالقطع على الحامل .. أمـا الباقون فمعينون له .. أ رأيت المعين على الزنا يحد ، والمعين على الشرب .

درء الحدود في الدمـاء :

القاتل الذي يقتص منه ، يشترط فيه العقل والبلوغ والاختيار ، وهو ما يسمى اليوم بالاضمار .. « **اضمار الجريمة** » وأن لا يكون مشتركا في الجريمة مع غيره .

فالعقل زواله يدرأ الحد .. لقوله عليه الصلاة والسلام : « رفع القلم (32) عن ثـلاث : الصبى حتى يبلـغ ، والمجنـون حتى يعقـل ، والنـائـم حتى

(31) زفر بن الهذيل الفبري أصغر تلاميذ الامام أبي حنيفة ومن كبار فقهاء المذهب الحنفي . توفي سنة 158 . انظر عنه : شذرات الذهب I 243 .

(32) القلم هنا بمعنى المسؤولية ، أي لا يسأل الصبي حتى يبلغ الخ ...

يستيقظ » .. فإذا ما قتل المجنون فإنه لا يقتل ، بل يحبس ليتقي الناس شره ، والصبى لو استعمل سلاحا وقتل صغيرا أو كبيرا فإنه لا يقتل بمقتوله ، وكذلك النائم لو سقط من سريره على صغير أو مريض أو شيخ هرم وأفضى سقوطه إلى قتل أحد .. فالنوم يدرأ الحد عنه . وهي قاعدة في جميع الحدود أي رفع القلم عن الثلاثة .. لكن الذي زال عقله بسبب شربه الخمر مثلا وشبهه اختيارا منه فهذا عند المالكية أدخل محرما على عقله ليزيله فهو مطالب بجناياته ويجرى عليه القصاص .. والاختيار أو اضمار الجريمة .. أي التفكير في ارتكابها ضروري لإقامة الحد ، أما الخائف ليلا إذا أخافه أحد فرفع عصا أو سيفا يرد به الذي تطور عن شكله إلى شكل مخيف ، فدمه هدر ، وكذلك قتل الخطأ ففيه الدية . والخطأ يدرأ الحد في النفوس ، كالذي يصطاد الوحوش أو الطيور في الأجمات وهو لا يدري أن شخصا وسط الاجمة ، فأطلق رصاصه أو سهمه فأصاب الرجل وقتله ، فهو أيضا من باب الخطأ ، أما الاشتراك مع الجماعة في قتل شخص ظلما لأخذ ماله أو للانتقام منه ، فإذا اشتركوا جميعا في قتله ، قال مالك : يقتلون جميعا .. أما إذا تفرق دمه ولا يدرى قاتله من هو ؟ ففيه القسامة (33) ، وقد اختلفوا في الجرائم المأمور بها .. قال مالك وأحمد والشافعي : على المباشر للقتل دون الأمر ويعاقب الآمر باجتهاد الامام أو القاضي الذي له نيابة عنه ، وعند أبي حنيفة القاتل مدرء عنه الحد ، لأنه لم يفعله باختياره ، لا سيما إذا كان الامر له سلطان على المأمور فهو من باب الاكراه .. والاكراه درء للحدود عند الكثيرين .. لذا قالوا بقتل الآمر دون المأمور ، لأن هذا أشبه الالة ، وفقهاء المالكية لا يرون الدرء على المُكْرَه القاتل ، وقالوا : لا يجوز قتل إنسان في مخمصة لاكله ، وهو غاية الاكراه

---

(33) القسامة من القسم . إذا وجد ميت ولم يعرف قاتله وشك وارث الدم في شخص أو أشخاص ، فإنه يحلف خمسين يمينا أن القاتل فلان أو أهل الحي وبذلك يستحق الدية — والقسامة تكون في قتل الخطأ . انظر الموطأ .

أي الجوع .. وإذا اشترك عامد ومخطىء ، فعلى العامد القصاص وعلى المخطىء أو الصبي أو المجنون المشاركين نصف الدية .

وقال أبو حنيفة : إذا اشترك من يجب عليه القود مع من لا يجب ، فلا قصاص على أحدهما ، لأن القتل لا يتبعض ، وعليهما الدية .. لأن قتله قد يكون من الذي لا قصاص عليه ، وهي شبهة تدرأ الحد .. وبما أنه لا يُطَلّ دم (34) في الاسلام ، فالبدل واجب وهي الدية ، وهناك شبه العمد في القتل وهو اضمار الضرب والايلام دون القتل فينشأ عنه القتل كمن رمى إنسانا بحجر فأصاب مقاتله ، أو ضرب بعصى على رأس آدمي فأرداه قتيلا ، أو صفعه فأسقطه على حجر أو حديد ، وما كان بالسوط والعصا والحجر فهو خطأ شبه عمد ، وإذا كان الضرب ناشئا عن غضب ، أو تأديب ، فقد اختلف العلماء ، فمنهم من يجعل القتل إما عمدا أو خطأ ولا واسطة بينهما فقال البعض فيه القصاص ، وقال آخرون فيه الدية المغلظة .مائة من الابـل منها أربعون في بطونها أولادها ، أو ما يساويه اليوم .. ويشترط عند بعض الأئمة التكافؤ في الدماء ، كالمسلم بالمسلم والحر بالحر والعبد بالعبد والمرأة بالمرأة .. قال مالك واحمد والشافعي لا يقتل الحر بالعبد وقال أبو حنيفة يقتل بالعبد لقوله صلى الله عليه وسلم : المسلمون تتكافأ دماؤهم (35) .. أما العبد فيقتل بالحر اتفاقا .. فالحرية تدرأ الحد عند بعضهم بخلاف العبودية .. وهي كذلك في الديانة .. فالمسلم لا يقتل بكافر ، لأن الاسلام يدرأ الحد في هذه الحالة ، لا سيما المحارب ، أما الذمى أو الكافر المعاهد فأغلب الفقهاء على حرمة دمه ، ومنهم من قال : الاسلام درء . للحديث الشريف « لا يقتل مؤمن بكافر » وهل يقتل الذكر بالأنثى ؟ قال الباجي — (المنتقى من شرح الموطا) : لا يقتل ذكر بأنثى .. لقوله تعالى : « والأنثى بالأنثى » (36) ..

---

(34) قاعدة فقهية لا يهدر دم في الإسلام ، وكل جناية إلا وفيها إما القصاص أو الدية .
(35) ابن ماجة كتاب الديات .
(36) البقــرة .

وقال ا خرون « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ، كما قالـوا : بالآيـة الكريمة « ومن قتل نفسا فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا » (37) .. واعترض عليهم بأن هذا لأهل التوراة ، وهل ذلك يلزمنا ؟ وهل شرع من قبلنا شرع لنا ؟ وهي مسألة جدلية .. أطال أهل هذا العلم الكلام فيها (38) .. ومن الدرء الأبوة وإن علت فقاتل ابنه وحفيده لا يقتل به .. إلا أن يكون قتله صبرا بأن يضجعه ويذبحه وعمدته عموم القصاص لقوله تعالى : « ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب » (39) .. وعمـوم القصاص بين المسلمين قاعدة ثابتة إلا بالشبهة .. فالأب لا يقاد بابنه إذا قتله دون إضمار أو بإضمار ، ولكن يقاد إذا كان صبرا وتنكيلا ، وعليه الدية لاخوته في قتل الخطأ فإن لم يستطع دفع الدية فهي في بيت مال المسلمين .

المحـارب والـدرء :

المحارب هو الذي يقطع الطريق على الناس ، لأخذ أموالهم بالقوة ، وقد يكون وحده ، كما قد يكون مع جماعة يساعدونه في جريمته هذه ، ويكون ذلك خارج البلد في الفيافى والجبال يترصد المسافرين ويشهر سلاحه لأخذ ما بأيديهم ، فهو من الفساد في الأرض لقوله تعالى : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أوْ يُنْفَوْا من الأرض » .

ومحاربتهم لله ورسوله بالخروج عن أوامرهما وارتكاب ما نهيا عنه من نشر الفساد في الأرض ، والله لا يحب الفساد ، قال مالك : المحارب قد يكون داخل المصر كما قد يكون خارجه وحكمه واحد .. وقال أبو حنيفة

(37) المائـدة .

(38) انظر المنهاج للبيضاوي ، وأحكام الآمدي وابن الطيب في المعتمد ، باب هل شرع من قبلنا شرع لنا .

(39) البقـرة 179 .

والشافعي : لا تسمى محاربة إذا لم يكن هناك مغالبة ، والمغالبة لا تكون في المصر بل خارجه ، وسموا المغالبة في المصر اختلاسا .

درء الحد عن المحارب :

لا يكون إلا بالتوبة وإلقاء السلاح والرجوع إلى بيته وقعوده فيه وشياع توبته عند جيرانه أو بالدخول على الإمام وإلقائه بالسلاح واعلانه الندم والتوبة على شرط ان لم يكن قد قدر عليه الإمام لقوله تعالى : « الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم » .. وتدرأ التوبة القطع عنهم .. أما إذا أخذوا أموال الناس فإنهم يغرمون وإذا قتلوا فعليهم القصاص .. وأما إذا أخافوا ولم يأخذوا شيئا وكان ديدنهم بث الفوضى ونشر الذعر في الناس — وهذا يكون غالبا عند ضعف السلطان فيخرج مُغامرون من بلدانهم للزيادة ، والامعان في اضعاف الدولة فينشرون الذعر ويهددون الأمن فإذا ما تابوا ورجعوا قبل أن يقبض عليهم ، فذلك يدرأ الحد ، والتوبة تجبّ ما قبلها ، وإذا كان المحارب ذميا كافرا ، فإن أخذ فالحكم فيه القطع والسَّمْلُ نُفِّذَ فيه الحكم، وإن جاء تائبا مسلما فالاسلام أيضا يجبّ ما قبله ، أما المحارب الكافر إذا أسلم ثم ظهر له أن يخرج محاربا مرة ثانية فحكمه حكم المرتد عند مالك ، المرتد لا شبهة له ولا تقبل توبته ، ويقتل ، وقال أبو حنيفة : إذا تاب قبلت توبته ويدرأ ذلك الحد عنه ، والله أعلم .

يتلخّص ممّا تقدّم أنّ المخالفات الشرعيّة تنقسم إلى قسمين : قسم يتعلّق بحقّ الله وحده و اخر يتعلّق بحقوق العباد فيما بينهم وهذا النوع الأخير أي حقّ العبد لا شفاعة فيه إلا أن يعفو صاحب الحق . فالقاذف يجلد والقاتل يقتل والزاني الغاصب يحدّ . كذلك المعترف والمتجاهر بشرب الخمر . أمّا حقوق الله فإن كانت المخالفات فيها لا تضر بالمجتمع فالتوبة تجبّها وتدرأ بالشبهات . وقد نهى الشارع عن تجسّس أخبار الناس

والتجسّس عليهم فما ظهر من المخالفات يعاقب عليه وما خفي لا يبحث عنه . الاسلام دين رحمة ورفق بالمخلوقات . فمن شذّ وتاب يتجاوز الله عن سيّئاته كما وعد جلّ شأنه والمتأمّل في المصحف يرى أنّ الرحمة الرّبّانيّة قريبة من العباد على شرط أن يخلصوا له الدين وأن يرجعوا إليه . قال تعالى : « وما كان الله ليعذّبهم وهم يستغفرون » وقال جلّ من قائل : « قل يا عبادي الّذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إنّ الله يغفر الذنوب جميعا إنّه هو الغفور الرحيم » . ووصف تعالى نفسه بأنّه غفّار وأنّه رحيم وأنّه توّاب وأنّه كريم لكنّ الذين في عقولهم عصيّ وسياط من وعّاظ عصور الانحطاط جعلوا الحياة كابوسا والأخرى جحيما والله تعالى يقول : « ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم و امنتم » . ودرء الحدود بالشبهات من الرحمة واللّطف والكرم الإلاهيّ .

***

مصادر ومراجع عدا ما ذكر أثناء البحث :

- المدونة الكبرى للإمام مالك رواية سحنون بن سعيد ط. مصر 1323
- كتاب مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب ط. مصر 1328 في 3 أجزاء
- الرسالة لابن أبي زيد القيرواني مع شرح زروق ط. مصر 1332
- كتاب الأمّ لابن إدريس الشافعي ط. مصر 1321
- الجزء العاشر من كتاب المبسوط شمس الدين السرخسي ... كتاب الفقه على المذاهب الأربعة لعبد الرحمان الجزيري . مصر 1932

أحمد بكير

منهج ابن البيطار في معالجـة المصطلح النباتي والصيدلي

بقلم : ابراهيم بن مراد

إنّ اقتراضَ اللّغة العربيّة من اللغات الأخرى – اليونانيّة والفارسية والبربريّة واللاتينية بصفة خاصة – كان قد اتّسع مداه في القرون الأولى للاسلام، وخاصّة مع انتقال التّراث الثّقافيّ اليونانيّ إلى العالم العربيّ الاسلامي عن طريق النقل والترجمة (1) . على أنّ هذا الاقتراض – فيما يبدو لنا – كان في الحقيقة في ميدانَيْ الطبّ والصيدلية أهمّ منه في الميادين الأخرى . ولعلّه من الطريف أن يكونـا العلمَيْن الأكثرَ حظـوة كذلك عندما أقبل الأوربيّون في القرون الوسطى على نقل الثّقافة العربيّة الاسلاميّة إلى اللغة اللاتنيّة .

ولقد كان ابن البيطار – في عصره وبعده – من العلماء المبرّزين في ذيْنك العلمين . الا أن الأوروبيّين لم يكتشفوه إلا في القرن التاسع عشر

(1) انظر في ذلك خاصة :
– « انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي » لعبد الرحمان بدوي .
« La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe » de A. Badawi; 1ère éd. Paris, 1968 (Librairie Philosophique, J. Vrin, 199 pages).
– « حركة الترجمة والنقل في العصر العباسي » لموسى يونان مراد ، ط 1 ، لبنان ، 1973 (184 ص) .

ـ لتأخره في الزمن عن حركة الترجمة اللاّتينيّة ـ . ذلك أن كتابه « الجامع لمفردات الأدوية والأغذية » ـ موسوعته الكبيرة في الصيدلة وعلم النبات ـ لم يُهْتَمّ به إلا في القرن الماضي ؛ فتُرجِمَ ترجمة مختصرة إلى اللاتينية سنة 1833 ثم ظهر في ترجمة ألمانية تامّة سنة 1840 .

إلا أن الترجمة الفرنسيّة التي قام بها «لوسيان لكلرك» (Lucien Leclerc) وظهرت بباريس بين سنتَيْ 1877 و1883 (2) كانت أتمّ ترجمة وادقّها . بل هي ـ حسب شهادة المستشرق ماكس مايرهوف (Max Meyerhof) ـ « الترجمة الوحيدة التي كانت في مستوى أعظم كتاب في الصيدلية ظهر في القرون الوسطى » (3) .

على أنّ العرب أنفسهم لم يهتمّوا بابن البيطار الا في نفس الفترة ، إذ أن كتاب « الجامع » لم يظهر إلا سنة 1291هـ/1874م في طبعة ضعيفة رديئة ببولاق ، ولا يزال حتى الآن ينتظر التحقيق العلميّ الذي يستحقه . أما اهتمام ذوى الاختصاص من المؤلفين العرب المعاصرين به فلا يزال نادرا (4) . ونفس الاهمال ما انفكّ يلقاه من مجامعنا العلميّة التي تغلب عليها النزعة الصفويّة ، رغم مالكتاب « الجامع » من قيمة لغويّة ومعجميّة لا يمكن انكارها ولا يحسن إهمالها . وسنحاول في هذا البحث إبراز تلك القيمة ، بتحليل منهج ابن البيطار في معالجة المصطلح النباتيّ والصيدليّ .

(2) ظهرت هذه الترجمة في سلسلة
« Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et Autres Bibliothèques, 1ère Partie, Tomes 23ème, 25ème et 26ème

(3) ماكس مايرهوف « نبذة عن تاريخ الصيدلة وعلم النبات عند مسلمي اسبانيا
« Esquisse d'Histoire de la Pharmacologie et Botanique chez les Musulmans d'Espagne » par Max Meyerhof, in « Al-Andalus », n° 3 (1935, pp. 1-41), p. 39.

(4) قد اهتم به خاصة : محمد شرف في « معجم العلوم الطبية والطبيعية » (القاهرة 1926) ، أحمد عيسى في « معجم أسماء النبات » (القاهرة 1930) ، الأمير مصطفى الشهابي في « معجم الألفاظ الزراعية » (دمشق ، 1943) ، ادوار غالب في «الموسوعة في علوم الطبيعة» (3 أجزاء، بيروت 1965—66) .

أ — من هو ابن البيطار ؟ (5) :

هو ضياء الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المعروف بالعشّاب والنباتيّ والمشهور باسم ابن البيطار . ولد في مالقة بالأندلس في نهاية القرن الثاني عشر — سنة 1194م حسب بعض الاحتمالات (6) — . وفي رعاية والده ، عرف منذ صباه الأوّل فن النبات (7) . ثم انصرف في سنّي صباه إلى الدراسة وخاصة دراسة النّبات مع شيوخه وأساتذته ، أبي العبّاس النباتي (ت. 637ه/1239م) وعبد الله بن صالح وابن الحجاج الاشبيليّ ، وخاصة مع أبي العباس الذي كان يعتبر حُجّةً في معرفة النباتات . وقد انصرف ابن البيطار إلى التعشيب معه في اشبيلية وضواحيها .

وفي سنة 617ه/1219م غادر ابن البيطار الأندلس — بعد مغادرة أستاذه أبي العباس لها سنة 615ه/1217م — في رحلة طويلة إلى المشرق لم يعد بعدها

---

(5) انظر ترجمة خاصة في :
— عيون الانباء في طبقات الاطباء » ، لابن أبي اصبيعة ، (3 أجزاء في مجلدين ، ط . بيروت ، 1956—57) ، 120/3—122 .
— « دراسات تاريخية وفيلولوجية حول ابن البيطار » للوسيان لكلرك
— « تاريخ الطب العربي » للوسيان لكلرك :
— مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب « الجامع لمفردات الادوية والاغذية » وضع لوسيان لكلرك :
(انظر التعليق عدد 2) .
— « نبذة ... » (انظر التعليق عدد 3) لماكس مايرهوف ص 31—33
— مقالة « ابن البيطار » لخوان برنات في دائرة المعارف الاسلامية (ط جديدة) :
— « المعرب الصوتي عند العلمــاء المغاربــة » لابراهيم بن مراد ، ط 1 تونس ، 1978 (235 ص) ، ص 55—58 .

(6) هو احتمال لوسيان لكلرك خاصة . (انظر التعليق أسفل ص 435 من « دراسات تاريخية ... » حيث ناقش راى الحسن بن محمد الوزان (Léon L'Africain) الذي ذهب إلى أن البيطار توفي سنة 1194م . ولعل هذه المسألة ما زالت مثيرة للحيرة والنقاش ، فقد عثرنا في مقالة للأستاذ الاسباني خوليو كولا البريك « امام الذكرى المئوية السابعة لوفاة ابن البيطار » (ترجمة نايب أبي ملهم — ترجمة رديئة جدا — ، 10 صفحات — ط 1 تطوان ، 1948) أن وفاة والد ابن البيطار أحمد ابن أبي مروان عبد الملك ابن البيطار ، كانت بمالقة سنة 1154م . (ص 1) أي بفارق أربعين سنة بين وفاة الوالد وولادة الابن ! ونحن نرجح أن سنة 1154م هي سنة ولادة أحمد ابن البيطار والد مؤلفنا . فتكون ولادة ابن البيطار الابن سنة 1194م أمرا طبيعيا بذلك .

(7) لوسيان لكلرك : المقدمة الفرنسية لكتاب « الجامع » 6/1 .

إلى الأندلس . وقد مرّ أثناء تلك الرحلة ببلدان المغرب العربيّ حيث قضّى فترة من الزمن يبدو أنّها لم تكن قصيرة ، ثم واصل الرحلة مارّا ببعض بلدان المشرق العربيّ الاسلاميّ ، بل تواصلت الرحلة حتى آسيا الصغرى ، وبلاد الأغارقة وأقصى بلاد الروم حسب شهادة تلميذه ابن أبي أصيبعة (8) . ويبدو أن رحلته كانت علميّة محْضًا ، إذ كان ينصرف في كل بلد يزوره إلى دراسة أعشابه ونباتاته . وقد التقى أثناء رحلته تلك بـ« جماعة يعانون هذا الفنّ (أي علم النبات) وأخذ عنهم معرفة نبات كثير » (9) ، وبعد الترحال الطويل استقرّ بمصر وانصرف إلى خدمة سلطانها الايّوبيّ مالك الكامل ابن مالك العادل (ت : 635هـ/1237م) الذي عيّنه رئيسا على سائر الصيادلة والعشّابين بمصر . وكان أثناء إقامته بمصر يقوم برحلات علميّة عديدة انتهى في إحداها إلى الاستقرار بدمشق حيث واصل نشاطه العلميّ ، فقد كان يعشّب فيها مع تلاميذه مثل ابن أبي اصيبعه (ت : 668هـ/1270م) وعدد آخر كبير ، إلى أن توفّي في دمشق سنة 646هـ/1248م .

من أهم كتبه التي وصلتنا كتاب « المغنى في الأودية المفردة » وكتاب « الجامع لمفردات الادوية والاغذية » الذي يعنينا في هذا البحث .

ب — ابن البيطار والمصطلحات النباتية والصيدلية :

قد احتوى كتاب « الجامع » 2324 فقرة شملت ما يزيد على 3000 مصطلح فنّيّ ، وقد كان نصيب ابن البيطار من الاكتشاف عظيما في الفقرات التي احتواها كتابه ، إذ نجد مائتي دواء جديد — من النباتات خاصّة — قد أدخلها ابن البيطار لأول مرّة في تاريخ الطبّ والصيدلية . ورغم ضآلة هذا الرقم نسبيّا ، فلا شك في أنّه ذو أهمّيّة كبرى باعتبار صاحبه عالما من القرون

(8) ابن أبي اصيبعه : عيون الانباء ، 120/3 .
(9) نفس المصدر — 120/3 .

الوسطى ، فـ«منذ ديو سقريديس (Dioscorides) حتّى عصر النهضة ، لا أثر يمكن أن يقارن بكتاب «الجامع» لابن البيطار » حسب شهادة لوسيان لكلرك (L. Leclerc) (10) .

على أنّ الذي بعنينا بالخصوص أثنـاء النظـر في الآلاف الثلاثـة من المصطلحات الفنّية التي احتواها كتاب « الجامع » هو أن نعرف :

1) ما هي المناهج التي اعتمدها ابن البيطار ليجد مادته ؟

2) كيف عالج المصطلح الأعجمي ؟

ب — 1) مناهج البحث:

للاجابة عن السؤال الأوّل ، نلاحظ أنّ ابن البيطار قد اتبع مناهج ثلاثة في البحث عن مادته ، هي :

1) استقراء المصادر القديمة .

2) البحث الميدانيّ .

3) اعتمـاد المخبرين .

ب — 1 — 1) استقراء المصادر القديمة :

قد اعتمد ابن البيطار في البحث عن مادّته مصادر عديدة لمائة وخمسين مؤلّفا تقريبا، قد أخذ الصدارة بينهم اليونانيّان ديوسقريديس (Dioscorides) وجالينـوس (Galien) اللذان فـاق ذكرهمـا الحصر في كتـاب « الجامع » . وإذا إستثنينا هذيـن العالميـن ، وجدنـا علمـاء يونانيّين كثيرين مثـل أرسطو (Aristoteses) وابقراط (Hippocrates) وأريباسيس (Oribasios) وروفس

(10) لكلرك : مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب « الجامع » 11/1 ، وتوجد نفس الملاحظة تقريبا في « دراسات تاريخية ... » — لكن صلة هذه الملاحظة بمكانة كتاب « الجالع » في تاريخ الطب العربي أكبر — فقد قال « لا يوجد أي كتاب آخر يمكن أن يعوض كتاب « الجامع » (ص 434) .

(Rufus) وبولس الأجنيط (Paul d'Egine) ... الخ ، كما نجد علماء فارسيّين وهنديّين وسريانيّين وكلدانيّين . إلا أن الاعتماد الأكبر – بعد ديوسقريديس وجالينوس – كان بالطبع على العلماء العرب والمسلمين . فقد « اعتمد على الرازي حوالي 400 مرّة ، وابن سيناء 300 مرة ، والغافقي والشريف الادريسيّ 200 مرّة ، وابن باجة واسحاق بن عمران وابن ماسويه 160 مرّة ، وابن ماسة وأبي حنيفة الدينوري 130 مرّة ، والمسيح بن الحكم وأبي العباس النباتيّ 100 مرّة» (11) على أن الجدير بالملاحظة ، هو أنّ ابن البيطار لم يعتمد على مؤلّفين من أصحاب اختصاصه فقط ، بل تجاوز ذلك إلى الأدباء والنّحويّين وعلماء اللّغة والمؤرّخين ، مثل الخليل بن أحمد (ت. 175هـ/790م) (12) ويحيى الفرّاء (ت. 207هـ/822م) (13) وأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت. 210هـ/825م) (14) وعبد الملك الأصمعي (ت. 213هـ/828م) (15) وأبي عثمان الجاحظ (ت. 255هـ/868م) (16) وأبي الحسن المسعودي (ت. 359هـ/969م) (17) .

ب – 1 – 2) البحث الميداني :

قد سبق أن أشرنا إلى أنّ ابن البيطار كان قد اتّجه منذ صباه الباكر إلى التعشيب مع أساتذته ، وخاصّة مع أبي العبّاس النباتي في ضواحي اشبيلية .

---

(11) لكلرك : مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب « الجامع » 10/1 .

(12) أنظر مثلا في النص العربي لكتاب « الجامع » (ط بولاق ، 1291هـ/1874م – أربعة أجزاء في مجلدين ، وقد أعيد طبعه بالاوفسيت ببغداد في مجلد واحد) : 39/1 ، 65/1 ، 102/4 ، 188/4 ، 209/4 ، وانظر في الترجمة الفرنسية 95/1 ، 159/1 ، 228/3 ، 404/3 – 405 ، 427/3 .

(13) انظر مثلا في النص العربي (ط بولاق) : 104/3 ، وفي الترجمة الفرنسية 418/2 .

(14) انظر مثلا في الطبعة العربية : 189/4 ، وفي الترجمة الفرنسية : 505/3 .

(15) انظر مثلا في الطبعة العربية : 34/2 ، 83/4 ، 191/4 . وفي الترجمة الفرنسية : 457/1 ، 200/3 ، 409/3 .

(16) انظر مثلا في الطبعة العربية 87/2 ، 150/4 ، 183/4 . وفي الترجمة الفرنسية : 78/2 ، 310/3 ، 377/3 .

(17) انظر مثلا في الطبعة العربية : 119/1 ، 133/1 ، وفي الترجمة الفرنسية : 274/1 ، 300/1 ،

فيكون بذلك قد عرف طريقة البحث الميدانيّ باكرا . وقد عمّقت من هذه الطريقة فيما بعد رحلاتُه العلميّة ، سواء رحلته الطويلة من الأندلس عبر بلاد المغرب وبلدان المشرق الاسلامي أو رحلاته العلميّة المتعدّدة بعد استقراره بالقاهرة مدّة ثم عند استقراره بدمشق ، فقد كان يغادر القاهرة أحيانا ثم دمشق — فيما بعد — أحيانا للتعشيب في ضواحيهما (18) .

وهذه بعض الأمثلة — على سبيل التمثيل لا على سبيل الحصر — لتصوير هذه الطريقة عند ابن البيطار :

2 — 1) عند حديثه عن « آ اكثار » ، نجد الملاحظة التالية : « شاهدت نباتة بأرض الشام بموضع يعرف بعلمين العُلَما بين نبات الذُّرَة ، ورأيته بموضع آخر يعرف بقصر عفراء (19) بقرية بالقرب من نَوَى » (20) .

2 — 2) ويشير أثناء حديثه عن « إبُّو فَايِس » : « هو الغاسول الرومي ، شاهدت نباته والنبات الذي يذكر من بعده (21) ببلاد انطاليا (22) ورأيت أهل تلك البلاد يغسلون بأصو لهما (23) الثياب كما يفعل أهل الشام بأصول العرطنيثا » (24) .

---

(18) لكلرك : المقدمة الفرنسية لكتاب « الجامع » ، VII/1 . وانظر ملاحظة ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء : « ولقد شاهدت معه في ظاهر دمشق كثيرا من النبات في مواضعه » 121/3 .

(19) في الترجمة الفرنسية « قصر عفرة » (10/1) .

(20) ابن البيطار : « الجامع » — 5/1 من طبعة بولاق و10/1 من الترجمة الفرنسية .

(21) يعني نبتة « ابن عرس » : 9/1 من طبعة بولاق و19/1—20 من الترجمة الفرنسية .

(22) يوجد بعض الإشكال في قراءة هذا الاسم ، فهو اسم موضع قد تردد أكثر من مرة في كتاب « الجامع » ، ألا أن لكلرك قد لاحظ في تعليقه على فقرة « إبوفايس » ان هذه الكلمة قد تكون « ايطاليا » وقد تكون « انطاكيا » . ولكنه ينتهي إلى قبول كلمة « انطاليا » كما في النص ، مؤيدا ذلك بما ذكره ابن أبي أصيبعة في « عيون الانباء » من أن ابن البيطار . قد « سافر إلى بلاد الاغارقة وأقصى بلاد الروم » (120/3) . الا أن من الجدير بالملاحظة وجود موضعين يحملان هذا الاسم حسب الطبيب الجغرافي الشريف الادريسي (ت : 560هـ/1165م) . فقد ذكر في « الاقليم الخامس » من « نزهة المشتاق في اختراق الآفاق » : « ومن سلوقية إلى انطاليا المحرقة أربعة أميال ، وهي مدينة قليلة العامر وكانت قبل مدينة عامرة آهلة كبيرة فخربت وعمرت انطاليه الجديدة وبين المدينتين يومان وهي على جبل عال » . (نزهة المشتاق — السفر السادس ، ص 647 ، ط 1 ، نابولي — رومة ، 1976) .

(23) الحديث في الترجمة الفرنسية يعني أصول « إبوفايس » فقط (18/1) .

(24) ابن البيطار : « الجامع » — 8/1—9 من طبعة بولاق و18/1 من الترجمة الفرنسية .

2 ـ 3) ويذكر المؤلف أثناء حديثه عن « أوقيموُّا يدّاس » (25) : « هو النبات المعروف عند الشجارين بافريقية وخاصّة بمدينة تونس باللسيعة (26) . كثيرا ما ينبت عندهم بجبل ماكوص ، ومن هناك جمعته أيّام كنت بها » (27) .

2 ـ 4) أثناء حديثه عن « حَدَق » ، قال : « ... هو أيضا كثير بأرض القاهرة من الديار المصريّة ، رأيته بالمطريّة في البستان الذي فيه البَلَسَانُ بعين شمس » (28) .

2 ـ 5) ويذكر في حديثه عن « صُفَيرا » : « وشجرته لا تسمو من الأرض كثيرا وَوَرَقُها يشبه ورق الخرنوب الشّاميّ سواء ، الا أنّه أمتن من ورق الخرنوب وفيه نُقَط سود وحُمْر على أغصانه قشر إلى السّواد. هكذا رأيته ببلاد انطاكيا (29) » (30) .

2 ـ 6) ويشير أثناء حديثه عن « عافر قرحا » إشارتين مهمتين أيضا . الأولى : « وأوّل ما وقفت عليه وشاهدت نباته بأعمال إفريقيّة بظاهر مدينة يقال لها قسنطينة (31) الهوى بالجانب القبليّ منها بموضع يعرف بصمعة (32) لواته ومن هناك جمعته ، عرّفني به بعض العُربان » (33) . والاشارة الثانية :

(25) فضلنا قراءة لكلرك هنا عن قراءة بولاق لهذا المصطلح الذي يرد فيها «أوقيمو يداس» (68/1) ، ونلاحظ أننا ـ فيما يتعلق بالمصطلحات خاصة ـ سنغلب قراءة لكلرك على قراءة بولاق لأن الاولى أصح وأدق بكثير من طبعة بولاق التي سبق أن لاحظنا أنها طبعة رديئة .

(26) هكذا في الترجمة الفرنسية ، وهي في بولاق « اللسعة » .

(27) ابن البيطار : « الجامع » ، 68/1 من ط بولاق و168/1 من الترجمة الفرنسية .

(28) ـ نفس المصدر ـ 14/2 من ط. بولاق ، و 424/1 من الترجمة الفرنسية .

(29) هكذا في الترجمة الفرنسية ، أما في ط بولاق فهي « بلاد أنطاليا » .

(30) ابن البيطار : « الجامع » ، 85/3 من ط بولاق و374/2—375 من الترجمة الفرنسية .

(31) هذه قراءة لكلرك . أما في طبعة بولاق فهي « قسطينة » .

(32) هذه قراءة لكلرك . أما في طبعة بولاق فهي « ضيعة » .

(33) ابن البيطار : « الجامع » 155/3 من ط بولاق ، و432/2 من الترجمة الفرنسية .

« واما الدواء الذي ذكره ديسقوريدس (...) فهو دواء اليوم أيضا عند أهل صناعتنا بدمشق يعرف بعود القرح الجبلي . ويعرفون التيقـنْدِسْت (34) بعود القرح المغربي . وهذا الدواء المعروف بعود القرح الجبليّ كثير بأرض الشّام يشبه نباته ما عَظُمَ من نبات الرازيانج وله ثمر . وقد رأيته وجمعته بظاهر دمشق في رأس وادي بَرَدَة بموضع يعرف ببابل السّوق على يُسْرَى الطريق وأنت طالب الزبداني » (35) .

2 ــ 7) وفي حديثه عن « فتائل الرهبان » يذكر المؤلف : « تعرف هذه الحشيشة بالديار المصريّة وخاصّة بثغر الاسكندرية ، بالزنجبيليّة . وهي كثيرة بها على ساحل البحر وكثيرة أيضا بساحل غزّة من أرض الشام ، وقد جمعته من هناك مرّة وعملت من لحاء أصوله مُربّي بالعسل » (36) .

2 ــ 8) ويذكر أثناء حديثه عن « مخلّصة » : « وهي أيضا بجميع أرض الشام ، وشاهدتها بمجْدَل يَابَا إلى قبر الكلبة وجمعتها من هناك وهي هاهنا أجود من غيرها (37) لصلابة الأرض التي تنبت فيها هناك . ومنها كثير أيضا بغير تلك الأراضي بظاهر غزّة بموضع يعرف بالحَسِيّ إلى جبل الخليل وإلى جبل بيت المقدس كثيرا جدّا ، وبموضع من أعمال حلب أيضا يعرف بنهر الجوز منها كثير جدّا » (38) .

2 ــ 9) ويشير أثناء حديثه عن « مَشْكَطَرَا مَشِير » : « والحقيقيّ منه تسمّيه أطباء الأندلس وشجاروها باللطينيّة وهي عجميّة الأندلس جربوية

(34) هذه قراءة لكلرك ، وفي النص العربي ، « التاغندست » .

(35) ابن البيطار : « الجامع » ــ 115/3 من ط بولاق ، و433/2 من الترجمة الفرنسية .

(36) نفس المصدر : 156/3 من النص العربي ، و22/3 من الترجمة الفرنسية .

(37) الجملة « وجمعتها هناك وهي هاهنا اجود من غيرها » قد وردت في طبعة بولاق كما يلي : « وجمعته هناك وهو هاهنا اجود من غيره » . وقد أصلحنا الجملة بما يقتضيه السياق لان الضمير يعود على « مخلصة » .

(38) ابن البيطار : « الجامع » ــ 142/4 من ط بولاق ، و296/3ــ297 من الترجمة الفرنسية .

بلاية (39) أي غبيرة الأيـَّل (40) وهو مشهور عندهم بما ذكرته . ومنه نوع آخر يعرف بالكاذب، أكثر ما رأيته بأرض الشام، وببلد حماة كثير (41) بأرضها (...) ويفترش على الأرض في منبته وله زهر صغير أحمر قان ينبت في العمارات والحروث وفي الجبل أيضا ، ورأيت منه نوعا [ثالثا] (42) يسمّى بالنارجيل وهو أكثر نباتا من الذي ينبت بأرض حماة » (43) .

2 — 10) ويذكر المؤلـّف أثناء حديثه عن « هذيلية » : « اسم لنبات يعرفه شجّارو الأندلس خاصّة ، ولم أره بأرض الشام وإنّما أكثر ما رأيته بالأندلس ، بمدينة غرناطة على النهر الذي يشقّ المدينةَ مَسِيلُه » (44) .

بعد سوْق هذه الأمثلة ، نرى من الضروري أن نلاحظ أن طريقة البحث الميداني هذه قد مكّنت ابن البيطار من معرفة مختلف التسميات لأعلام النبات . إلا أنّها مكّنته بصفة أخص — وأهمّ — من التّفتح على مختلف اللهجات النباتيّة في مختلف البلدان العربيّة الإسلاميّة . وذلك ما يجعل — في رأينا — من كتاب « الجامع لمفردات الأدوية والأغذيّة » مصدرا غنيّا ومَعِينًا لا ينضب لدراسة ما نسمح لأنفسنا بتسميته « علم اللهجات النباتي » في العالم العربيّ الإسلامي في القرون الوسطى . وذلك ما يعطي هذا الكتاب الجليل أهمية مزدوجة : أوّلا لما يوفّره من إيراد علميّ للباحثين الراغبين في وضع المعجم التاريخي لعلم النبات العربيّ، وثانيا لما يقدّمه من منهج علميّ في البحث يرفض التقيّد بالمعايير اللغوية الجمالية والصفوية . وإنه لدرس منهجيّ مهمّ حريّ بأن يثير إهتمام مجامعنا العلميّة وباحثينا ، وأن ينال العناية منهم .

(39) هذه قراءة لكلرك . أما في النص العربي فهي « بلدية خرنوبة » .
(40) هكذا في لكلرك . أما في طبعة بولاق فهي « الابل » بالباء وليس بالياء .
(41) في النص العربي « كثيرا » وقد أصلحناها بما يقتضيه السياق .
(42) الاضافة عن لكلرك .
(43) ابن البيطار : « الجامع » — 158/5 من ط بولاق ، و323/3 من الترجمة الفرنسية .
(44) نفس المصدر : 195/4 من ط بولاق ، و389/3 من الترجمة الفرنسية .

وإن الأمثلة الدالة على تفتح ابن البيطار على اللهجات العربيّة في عصره لأكثر من أن تحصى في كتاب « الجامع » ونحن نسوق منها مثالين إثنين لإبرازها :

1 — في بداية الفقرة المخصصة لـ« أقحوان » ، يسجل ابن البيطار الملاحظات اللغوية التالية : « هو عند العرب البابونج المعروف بمصر وهو الكركاش . وهو أنواع . فبعض شجّارى الأندلس جعل الأقحوان نوعا صغيرا من أنواع الكركاش . وزعم قوم أن المراد به ما تحت هذه الترجمة ، وليس الأمر كما زعم ، لأن الدواء المذكور تحت هذه الترجمة — وهو المسمّى باليونانيّة فَرْثَانيُون (45) — ليس من أنواع الكركاش وإنّما هو على الحقيقة النبتة المعروفة بالأندلس اليوم وما قبله بشجرة (46) مريم ، وتعرف بإفريقية وأعمالها بالكافورية . ومنها بمدينة الموصل شيء كثير مُزْدَرَعٌ ، وتعرف بالموصل بشجرة (47) الكافور ، وهي نوعان : جبلية تنبت في الحال الباردة جدّا ، ومزدَرَعة في البساتين وفي البيوت وفي المراكز » (48) .

2 — وفي حديثه عن « سَبُع الكتّان » ، يذكر المؤلف الملاحظات اللغوية التالية : « سمّي بذلك لأنّه إذا كثر على الكتّان أهلكه . وهو النبت المعروف اليوم وقبله عند أطبّاء بلاد الأندلس والمغرب وإفريقية ومصر بالكُشُوث ، وتسمّيه عامّة الأندلس بقريعة الكتّان وأهل مصر يسمّونه أيضا بخامول (49) الكتان ، وهو خلاف الكشوث الذي يأتي من العراق . وكشوث العراق هو الأحَقّ بهذا الاسم والأخصّ به من خامول (49) الكتان وسَبُع الكتان » (50) .

(45) هكذا حسب لكلرك . أما في الطبعة العربية فهي « قربانيون » .
(46) في الطبعة العربية « لشجرة » ، وهو تصحيف واضح .
(47) هكذا في لكلرك . أما في ط بولاق فهي « شجر » .
(48) ابن البيطار : « الجامع » — 48/1 من ط بولاق و114/1 من الترجمة الفرنسية .
(49) هكذا في لكلرك بالخاء ، أما في بولاق فالكلمتان بالحاء المهملة « حامول » .
(50) ابن البيطار : « الجامع » — 4/3 من ط بولاق ، و237/2 من الترجمة الفرنسية .

ب — 1 — 3) المخبرون:

عندما لا يتوصّل ابن البيطار إلى معرفة نبات ما أو إلى تحديد ماهيته، يلجأ إلى طريقة لغوية ثالثة، هي سؤال الناس الثِّقَات من ذوى الخبرة والتجربة، وهو يذكر أحيانا إسمَ المخبِرِ الكاملَ ومهنتَه وقيمتَه، ويكتفي أحيانا أخرى بالإشارة إلى أن مخبره «من الثقات». وفيما يلي نقدّم أمثلة عن هذه الطريقة:

3 — 1) يذكر، أثناء حديثه عن مادّة «رَبَل»: «حدثني عن هذا الدواء بالديار المصريّة من أثق بقوله من الأمراء وهو أحد أولاد البراغشة (51)، وكان ذلك في محروسة بَلْبِيس، أنّه مجرب عندهم بالنفع من نهش الحيّات والأفاعي يُسْقَى منه المنهوشُ وزنَ درهمين فيُتَبَيَّنُ له أثر عجيب، وعرّفني به سلّمه الله» (52).

3 — 2) ويشير أثناء حديثه عن مادة «كرنب»: «أخبرني من أثق به وهو تاج الدين البلغاري — رحمه الله تعالى — أنّه كان بظاهر مدينة الرّها بضيعة منها تعرف بالقنيطرة قسٌّ من النصارى يسقى دواءً نهشَةَ الأفعى، فيُتَخَلَّصُ منها. وشاع بذلك خبرُه في جميع الجزيرة، وكان الناس يقصدونه في هذا الشأن من جميع البلاد القريبة. وأخبرني أنّه بذل له جملة [من العطايا] (53) على أن يعرّفه هذا الدواء فلم يفعل، فبذل لزوجته فعرّفَتْه وأعطته من عين الدواء، وكان عروقَ الكرنب البرّيّ، كان يقتلعها من جبل الرّها فيجففها ويسحقها ويسقى منها وزن درهمين بشراب ..» (54).

(51) هكذا حسب قراءة لكلرك، اما ط بولاق فقد رات في هذه اللفظة «البراغثة».
(52) ابن البيطار: «الجامع» — 135/2 من ط بولاق، و168/2 من الترجمة الفرنسية.
(53) الاضافة عن لكلرك، وهي إضافة يقتصيها السياق.
(54) ابن البيطار: «الجامع»، 60/4 من ط بولاق، و158/3 من الترجمة الفرنسية.

3 ـ 3) ويذكر في حديثه عن « ماء بوطاع » (55) : « أخبرني به الشيخ الأمين نفيس الدين هبة الله مقدَّمُ الطبّ بالديار المصريّة أنّ هذا الماء كان منه شيء بخزانة البيمارستان بالقاهرة المحروسة ، وكان من خواصّه أنّه إن سُقِيَ منه شيئًا مَنْ تَشَبَّثَ في حلقه عظم أو شوك أو حديد أذابَهُ في ساعته ، ولو أخِذَ منه من نصف درهم أو أقلّ . ونفد جميعه من الخزانة ولم يُعتض بغيره ولم يقع إلينا منه شيء آخر بعد ذلك .. » (56) .

3 ـ 4) ويذكر في حديثه عن مادّة « لُنْخِيطِس » : « أخبرني من أثق به أنّه شاهد هذا النبات بجبل لبنان وبالجهة المطلّة منه على بلد صيدا من أرض الشام ، وهذا الموضع يعرف بالثُّومَتَيْن (57) وتعجّب من ماهيته غاية التعجّب ، وهذا الرجل لم يكن من أهل هذه الصناعة ولم يكن يحفظ ما قال ديسقوريدوس فيه » (58) .

على أنّ ابن البيطار ـ كما لاحظنا في الفقرة الأخيرة ـ قد تدفعه الرغبة في المعرفة إلى استخبار أناس ليست لهم بالعلم صلة . فهو لا يجد أي حرج في أن يسأل ـ للوصول إلى الحقيقة ـ مخبرين ليسوا من ذوى الاختصاص ، من ذلك ما نجده في مادة « عَبَب » من سؤال العَمَلَة في بستان كافور بالقاهرة عن اسم شجرة « الكَاكُنْج » عندهم (59) ، وسؤال « جماعة من التجّار المتردّدين إلى بلاد الهند وغيرها من تلك الأقاليم » عن « ماء الحمّة » (60) ..

(55) هكذا رسم هذا المصطلح في لكلرك . أما بولاق فقدمت قراءتين تختلفان عن قراءة لكلرك . هما « ماء برطاع » و« ماء يرطاع » .
(56) ابن البيطار : « الجامع » ـ 136/4 من ط بولاق ، و285/3ـ286 من الترجمة الفرنسية .
(57) هكذا في لكلرك . أما في بولاق فقد وردت « التومين » .
(58) ابن البيطار : « الجامع » ـ 110/4 من ط بولاق ، و242/3ـ243 ، من الترجمة الفرنسية .
(59) نفس المصدر : 116/3 من ط بولاق ، و436/2 من الترجمة الفرنسية .
(60) نفس المصدر : 137/4 من ط بولاق ، و286/3 من الترجمة الفرنسية .

إن المناهج الثلاثة التي اعتمدها ابن البيطار في البحث عن مادّته ــ استقراء المصادر القديمة والبحث الميداني واعتماد المخبرين ــ لتسْمَحُ لنا بأن نستنتج أنّه قد وجد ــ منذ وقت مبكّر في تاريخ البحث العلميّ ــ ثلاثة مناهج تعتبر اليوم ذات قيمة كبيرة في الأبحاث المعجمية خاصّة ، ولعل المنهجين الأخرين أهمها جميعا . وذلك ما يسمح لنا بأن نستنتج أيضا الحداثة والجدّة المنهجيتين في مؤلّف ابن البيطار .

ب ــ 2) معالجة ابن البيطار المصطلحات الأعجمية :

بقي أن نجيب عن السؤال الثاني : كيف عالج ابن البيطار المصطلحات الأعجمية ؟

إن التواجد بين اللغات على اختلافها وتعددها في كتاب « الجامع » لظاهرة عجيبة حقا وداعية للإندهاش أحيانا . هي ظاهرة لا نعتقد أنّه قد وجد مثلها في الآثار العلميّة العربيّة الإسلاميّة الأخرى ــ فيما نعرف ــ ممّا سبق كتاب « الجامع » . وتفتّح ابن البيطار على اللغات الأخرى ــ مثل تفتحه على مختلف اللهجات المحلية في البلاد العربيّة الإسلامية ــ قد دفعه إليه غالبا إهتمامه بمختلف التسميات النباتية والحيوانية والمعدنيّة للأدوية والمستحضرات الصيدليّة التي ضمّنها كتابه . إلا أنّ لغات أربعا ــ من بين اللغات المتعددة في الكتاب ــ تشغل الحيّز الأكبر في « الجامع » ، وهي اليونانيّة والبربريّة واللاّتينية والفارسيّة . وقد سبق أن نشر مترجم كتاب « الجامع » إلى الفرنسيّة ، لوسيان لكلرك (L. Leclerc) ، دراسة مهمّة جدّا حول اللغات اليونانيّة واللاّتينيّة والبربريّة في كتاب « الجامع » (61) . ولقد أفدنا من تلك الدراسة إفادة كبيرة ــ رغم أنّنا لا نتّفق دائما مع مؤلّفها في موقفه من علاقة ابن البيطار ببعض اللغات ــ في دراستنا حول علاقة ابن البيطار باللغات اليونانية

(61) لكلرك : « دراسات تاريخية وفيلولوجية حول ابن البيطار » (انظر التعليق عدد 5) .

واللاتينية والبربرية في بحثنا حول «المعرّب الصّوتيّ عند العلماء المغاربة»(62) فقد استنتجنا في دراستنا المذكورة أن مؤلفنـا كان يعرف لغتين أعجميّتين على الأقلّ ، هما اليونانيّة واللاّتينيّة .

تعتبـر ظاهـرة التواجـد بين اللغـات إذن ، في كتاب « الجامع » لابن البيطار ، ظاهرة طبيعيّة بالنسبة إلى المؤلف ولقد أشعرنا بها منذ بداية الكتاب ، في المقدمة . فقد ذكر فيها : « الغَرضُ السادسُ في أسماء الأدوية بسائر اللغات المتباينة في السّمات ، مع أنّي لم أذكر فيه ترجمة دواء إلاّ وفيه منفعة مذكورة أو تجربة مشهورة . وذكرت كثيرا منها بما يعرف به في الأماكن التي تنسب إليها (63) الادوية المسطورة كالألفاظ البربريّة واللاطينيّة وهي عجميّة الأندلس إذ كانت مشهورة عندنا وجارية في معظم كتبنا » (64) .

وطريقة ذكر أسماء الأدويّة « بما تعرف به في الأماكن التي تنسب إليها » — أي بالعربيّة والبربريّة واللاّتينيّة — تنضاف إلى طريقة أخرى مهمة أيضا تمثلت في ذكر مختلف الأسماء لمختلف الأدوية كما توجد في المصادر القديمة التي استقرأها المؤلف ، وخاصّة منها المصادر اليونانيّة . والأمثلة المبرزة لهاتين الطريقتين تفوق الحصر في كتاب « الجامع » . وفيما يلي أمثلة منها :

1) فقد ذكر في حديثه عن مادة « حرشف » : « هو أنواع كثيرة ، لكن المشهور منها بذلك الاسم عند الأطباء نوعان : بستانيّ ويسمّى الكنكر وبعجمية الأندلس قنارية (...) ومنه برّيّ رؤوسه كبار على قدر الرمّان وشوكه حديد وليس له ساق، وتسمّيه البربر بالمغرب الأقصى فـَزَان (65) ومنه برّيّ

(62) إبراهيم بن مراد : « المعرب الصوتي عند العلماء المغاربة » الفصل الثاني ، ص ص 61—67 .
(63) هكذا في لكلرك — أما في النص العربي فالعبارة هي « تنبت فيها » .
(64) ابن البيطار : « الجامع » — 3/1 من ط بولاق ، و4/1 من الترجمة الفرنسية .
(65) هكذا في لكلرك . وفي ط بولاق « اقران » .

أيضا يسمّونه باليونانية سْقَلُومُس وهو المعروف عند عامة الأندلس باللصيف (66) ، وصاده مكسورة » (67) .

2) وفي حديثه عن مادّة « فاشرشين » ، يذكر المؤلف أن هذا النبات يسمّى « بالفارسيّة ششبيدار (68) وباليونانية أنْبُلُس مَالَيْنَا (69) ومعناه الكرم الأسود ، وهي المعروفة بعجميّة الأندلس بالبوطانية ، وبالبربرية الميمون » (70) .

3) ويذكر ، في حديثه عن مادّة « لُوف » ، أن هذا النبات « ثلاثة أصناف ، منها المسمّى باليونانية دْرَاقُنْطيُون (71) ومعناه لوف الحيّة ، من قِبَل أن ساقه يشبه سلخ الحيّة في رقّته وهو اللوف المستطيل (72) والكبير أيضا . وعامّتنا بالأندلس تسمّيه غرغنتية (73) . وبعضهم يسمّيه الصرّاخة لأنهم يزعمون عندنا أن له صرخة تسمع (74) منه في يوم المهرجان وهو يوم العنصرة (...) والثاني هو المسمّى باليونانيّة أرُون (75) ويسمّى بالبربرية إيرْنَى (76) وهو الصّارة (77) بعجميّة الأندلس ، وهو اللوف الجعد . والثالث

(66) هكذا في لكلرك . وفي ط بولاق « اللصف » .

(67) ابن البيطار : « الجامع » – 18/2 من ط بولاق ، و431/1 من الترجمة الفرنسية .

(68) هكذا في لكلرك . وفي بولاق « ششبندان » .

(69) قد وردت العبارة في النص العربي « اينالیس مالیا » . أما لكلرك فقد اكتفى برسم العبارة حسب نطقها اليوناني (ampelos melaina) دون أن يرسم إلى جانبها نطقها العربي أو يذكرها بالعربية كعادته . وقد ذهبنا إلى رسمها « انبلس مالينا » اعتماد على لكلرك (163/1 من ترجمته) حيث خصص المؤلف فقرة لهذا المصطلح ، وعلى طبعة بولاق نفسها التي ورد فيها المصطلح محرفا أيضا « انبالس باليا » (66/1) .

(70) ابن البيطار : « الجامع » ، 154/3 من ط بولاق ، و18/3 من الترجمة الفرنسية .

(71) هكذا في لكلرك ، وفي ط بولاق « روراقيطون » .

(72) هكذا في لكلرك ، وقد رسم الكلمة بالعربية أيضا الى جانب ترجمتها . أما في ط بولاق فالكلمة قد رسمت « السبط » .

(73) هكذا في لكلرك ، وفي ط بولاق « غرعينة » .

(74) هكذا في لكلرك ، وقد وردت الشبارة في ط بولاق « صوتا يسمع » .

(75) هكذا في لكلرك ، وفي ط بولاق « آلرن » .

(76) هكذا في لكلرك ، وفي بولاق « أيرن » .

(77) هكذا في لكلرك وفي ط بولاق « الصقارة » .

هو المسمّى باليونانيـّة أرِيصَارُن (78) وهو الصرين (79) وأهل مصر تسمّيه بالذريرة » (80) .

يمكن لنا الآن ، من الأمثلة المتقدّمة ، أن نتبيّن القيمة اللغوية والقيمة العلميّة للمَنْحَيَيْن اللذين نحاهما ابن البيطار . ويمكن تلخيص تينك القيمتين في تفتّح المؤلف – الواسع – على معجم اللهجات العاميّة العربيّة في عصره ، وعلى معجم اللغات الأعجميّة العلميّ . وذلك ما يجعلنا نرى في عمل ابن البيطار الاصطلاحيّ والمعجميّ عملا ينتمي – حسب عبارة أندرى مارتناى (André Martinet) – «إلى كشوف لا حدود لها» (Inventaires illimités) (81) . إنه عمل يبرز بوضوح أهميّة الاتصال والتمازج بين اللغات ، وخاصّة صلات اللغة العربيّة وثقافتها بغيرها من اللغات والثقافات .

وإن هذه الظاهـرة – ظاهـرة الاتّصال بين اللغـات – في كتـاب « الجامع » ، لتكشف لنا عن ظاهـرة لغويّة ثانية ذات أهميّة كبرى في هذا الكتاب العلميّ ، ونعني بها ظاهرة المعرّب والدّخيل (L'Emprunt) .

ولفهم ظاهرة المعرّب والدخيل عند ابن البيطار ، يبدو لنا من المفيد أن نؤكّد على أن عالمنا قد قام عند جمعه مادتَه العلميّة والمعجميّة بدور مزدوج : دور العالم الاصطلاحيّ (Le Terminologue) ودو المعجميّ (Le lexicographe)

(78) هكذا وردت العبارة في ط بولاق ، أما لكلرك فلم يرسم اللفظة العربية كما هي عادته ، ونذهب إلى أن القراءة الصحيحة للكلمة هي : « اريصارون » لميل ابن البيطار في الغالب إلى إنهاء الكلمات اليونانية المنتهية بـ« ON » بواو ونون .

(79) لم يتمكن لكلرك من قراءة هذه اللفظة ، فرسمها « ضرس » ووضع امامها علامة استفهام . لذلك ذهبنا مع ط بولاق في قراءتها ، خاصة وان هذه اللفظة كما أوردناها لا تبعد عن اللفظة السابقة .

(80) ابن البيطار : « الجامع » – 114/4 من ط بولاق ، و248/3–249 من الترجمة الفرنسية .

(81) أ. مارتناى : « مبادىء في علم اللغة العام »

(A. Martinet : Eléments de linguistique générale Ed. 1970 - Paris 119)

في نفس الوقت (82) . هو العالم الاصطلاحيّ الذي « يحاول أن يصوّر حركيّة الواقع » (83) والمعجميّ الذي « يحاول أن يرسّخ محتوى المصطلحات الدلاليّ في حالة لغويّة معيّنة » (83) . هو ، كذلك ، المعجميّ الذي « يجتهد في تعريف المصطلحات وتحديدها » (83) والعالم الاصطلاحي الذي « يلتزم باكتشاف المصطلحات في وضع من الحياة ملموس ، وبالتنقيب عنها بل وبخلقها أيضا » (83) ، وهو يقوم بذلك كلّه باستقراء الوثائق واستنطاق المستعملين للمصطلحات والألفاظ والمختصّين فيها .

إلاّ أنه — وقد كان يعمل بمفرده قائما بذلك الدّور المزدوج ،وكان يبتغي إرضاءَ حاجة اختصاصه العلميّة — قد وجد في المعرّب الوسيلة الفضلى لانماء معجمه وتوسيعه ، ولانجاز عمله الاصطلاحي . ولقد كان كثيرا ما يلجأ إلى هذه الوسيلة ، بالرغم من أنّ غايته كانت في الغالب البحثَ عن المترادفات للتعبير عن مدلول واحد بدالاّت كثيرة . والمعرَّبُ الذي يلجأ إليه غالبا ما يكون دخيلا تامّا(Emprunt intégral)

فابن البيطار إذن لا يُعْنَى بادماج اللفظة المقترضة من لغة أعجميّة في أنظمة اللغة العربيّة الصرفيّة والمعجميّة والصوتيّة ، وذلك بوضعها في قالب لغويّ عربيّ خالص ، بل يبقى عليها — في الاغلب — في نظامها اللغويّ الأصليّ . وقد لجأ إلى ذلك لأنه يرى — حسب رأينا — أن المصطلحات الأعجميّة لا تعبّر بالنسبة إليه عن واقع منفصل بذاته أو غريب عن معرفته واختصاصه . ولذلك فإنها تبقى لديه في نظامها الصرفي الأصليّ . ومن ذلك نستنتج أن إدماج المصطلحات الأعجميّة في المعجم العربيّ يصبح عند ابن

---

(82) انظر دور العالم الاصطلاحي والمعجمي والفرق بينهما في دراسة
Formation des terminologues, : (R. Dubuc)
Techniciens ou praticiens in « La Banque des mots - Publication du CILF n° 9 pp. 13-22)

(83) الفقرات المشار إليها مأخوذة من نفس المرجع السابق ، ص 15 .

البيطار ضروريّا « عندما تُدْخِلُ — تلك المصطلحاتُ — معها — بحكم كثرتها وتعبيرها عن واقع حيّ مَعِيشٍ — نُظَيِّماً (Micro-Système) لغويّا جديدا ، أو تجبر المختصّ في فرع ما من النشاط على التعبير عن حاجته بلغة أعجميّة » (84) .

على أن ما يزيد المنهج الذي نحاه ابن البيطار أهميّة ، هو موقفه اللغويّ غير المتحيّز من اللغة العربيّة . فهو ليس ذا موقف مسبّق من اللغة العربيّة : لها أو عليها . وبتتبّع منهجه العلميّ ، كمعجميّ وكعالم اصطلاحيّ ، نلاحظ بيسر أنّه ليس إلاّ رجل علم يبحث عن النافع والعمليّ في اللغة ، ولا يهمّه — الانادرا — جمال اللغة وصفاؤها . وعمله يبرز لنا أنّه كان مدركا أن « تطوّر اللغة خاضع أساسا لتطوّر الحاجات الاتصاليّة لدى المجموعة المستعملة لها (...) وذلك أمر بديهيّ فيما يتعلّق بتطوّر المعجم » (85) .

ولعلّ أهمّ ما يعبّر عن هذه الظاهرة في كتاب « الجامع » مظهران لغويّان يبدوان شاذّين بلا شك في نظر المتشبثين بصفاء اللغة العربيّة والدّاعين إلى تغليبها على اللغات الأخرى . وهذان المظهران هما تفضيل المؤلف الألفاظ الأعجميّة — غالبا — في ترتيب مادّته المعجميّة ، وتحطيمه في أحيان كثيرة قواعد الاملاء العربية عند رسم المصطلح الأعجميّ .

فابن البيطار غالبا ما يلجأ — في ترتيب مادّة معجمه — إلى إختيار الألفاظ الأعجميّة لوضعها عناوين لفقراته . أي أنّه في أحيان كثيرة عند ذكر مصطلح عربي — في النبات خاصة — يورد ترجمته الأعجميّة — اليونانيّة أو البربريّة أو الفارسيّة أو اللاتينيّة — ثم يشعرنا بأنّه سيرجيء الكلام عن خصائص ذلك النبات في الحرف الذي يوافق أوّل المصطلح الأعجميّ (86) أما المظهر الثاني

(84) أنظر دراسة لوى غلبار Louis Guilbert المهمـة :
(85) أ. مارتناى : « مبادىء في علم اللغة العام » ص 173—174 .
(86) أنظر مثلا في ط بولاق : 38/1 ، 66/1 ، 89/1 ، 134/1 ؛ وفي الترجمة الفرنسية : 89/1 ، 162/1 ، 214/1 ، 302/1 ، 303/1 ...

المتمثّل في تحطيم بعض قواعد الاملاء العربيّة في رسم المصطلح الأعجمي ، فيبرز خاصّة في رسم المصطلح الأعجميّ كما ينطق في لغته الأم . وقد أدى ذلك إلى مجاراة نطق المصطلحات وكتابتها كما تقتضيه اللغة الأصليّة المقترض منها . وأهمّ ما يمكن الاستدلال به في هذا الشأن هو قاعدة عدم بدء الكلمة العربيّة بصوت ساكن يحمل سكونا . فالعربيّة لا تُبدَأ الكلمةُ فيها بساكن ولا ينتهي فيها بمتحرّك . وذلك خلافا لبعض اللغات الأخرى مثل اليونانيّة واللاّتينيّة التي قد تبدأ فيها الكلمة بحرفين ساكنين متتابعين . إلا أن هذا المظهر الصوتي لم يُحتَرم في كتاب « الجامع » . فالمعرّب الصوتيّ عند ابن البيطار غالبا ما يكون تامّا ، فهو يبدأ اللفظة العربيّة بصوت ساكن يحمل سكونا دون اللجوء إلى تحريك أوّله أو بدئه بهمزة اعتماد ، وذلك مثل « سْطُوبي » (87) و« سْطَاخيس » (88) و« سْكنديقس » (89) و« سْفُندوليون » (90) و« طْراغيون » (91) .. بل أن المؤلف قد يلجأ أحيانا إلى بدء الكلمة العربيّة بصوتين ساكنين إثنين يحمل كلّ منهما سكونا ! . وذلك مثل « سْتْروطيون » (92) و« سْطْراطيُوطِيس » (93) .

على أنّه لابدّ من الإشارة إلى أن ابن البيطار لم ينس — رغم ما ذهب إليه — أن يبحث عن طريقة يسهّل بها على القارىء قراءة المصطلحات الأعجميّة ويضمن بها سلامة المصطلح من التصحيف والتحريف ، وقد لخّص

(87) ابن البيطار : « الجامع » — 14/3 من ط بولاق (وقد ورد فيها المصطلح « سطوني ») و251/2 من الترجمة الفرنسية .

(88) نفس المصدر : 14/3 من ط بولاق (وفيها سطاحيس) و251/2 من الترجمة الفرنسية .

(89) نفس المصدر : 16/3 من ط بولاق (وفيها سقاديكس) و255/3 من الترجمة الفرنسية .

(90) نفس المصدر : 16/3 من ط بولاق ، و255/2 من الترجمة الفرنسية .

(91) نفس المصدر : 99/3 من ط بولاق ، و405/2 من الترجمة الفرنسية .

(92) نفس المصدر : 13/3 من ط بولاق (وفيها سطرونيون) و249/2 من الترجمة الفرنسية .

(93) نفس المصدر : 14/3 من ط بولاق (وفيها سطراطيوطس) و251/2 من الترجمة الفرنسية وانظر مزيدا من التفصيل عن المعرب الصوتي عند ابن البيطار في « المعرب الصوتي عند العلماء المغاربة » لابراهيم بن مراد : ص ص 75—109 ، 116—140 ، وخاصة 147—152 .

تلك الطريقة ووضّحها في مقدّمة كتابه : « وقيدت ما يجب تقييده منها (أي أسماء الأدوية) بالضبط وبالشكل والنّقْطِ تقييدا يؤمن معه من التصحيف ويسلم قارئه من التبديل والتحريف » (94) .

ولتوضيح هذه الطريقة ، نورد مثالين من المادّتين الأوليين في الكتاب . المثال الأوّل من مادّة « آ السُسَن » : « اسم يونانيّ ، أوّله الفان الأولى منهما مهموزة ممدودة والثانيـة هوائيـة ولام مضمومـة ثم سيـن مهملـة مفتوحة بعدها نون،وبعضهم يكتبها بواو ساكنة بعدها اللام وبعضهم يحذفها» (95).

أما المثال الثاني فهو من مادّة « آ اطِرِيلال » : « اسم بربريّ ، وتأويله رجل الطائر . أوّله ألفان الأولى منهما مهموزة ممدودة وطاء مهملة مكسورة وراء مهملة مكسورة أيضا ، ثم ياء منقوطة باثنتين من تحتها ساكنة بعدها لام الف ثم لام » (96) .

---

(94) ابن البيطار : « الجامع » – 3/1 من ط بولاق ، و4/1 من الترجمة الفرنسية .
(95) نفس المصدر : 3/1 من ط بولاق ، و5/1 من الترجمة الفرنسية .
(96) نفس المصدر : 4/1 من ط بولاق ، و7/1 من الترجمة الفرنسية .

ج – خاتمة

نعتقد أنّه أصبح من السّهل لنا الآن أن نستنتج أن ابن البيطار قد كان الشّاهد والمطبّق الديناميكيّ للغة ديناميكيّة في حركة دائمة وحوار متواصل مع بقيّة اللّغات. وبمقارنة منهجه – العلميّ والعمليّ في نفس الوقت – المعجمي والاصطلاحيّ بالمناهج المتّبعة اليوم عند العلماء الاصطلاحيّين العرب المعاصرين – فرادى كانوا أو جماعات – نلاحظ البون الشاسع بين عالمنا وعلمائنا اللغويين المعاصرين (97). إنه في نظرنا الفرق بين العالم الذي يريد أن يرضي في المقام الأوّل حاجة العلم وحاجة اللغة، والمثقفين الذين يبتغون في المقام الأوّل «الدفاع عن سلامة اللغة العربيّة وعبقريتها ضدّ كل التحدّيات الثقافيّة واللغويّة» (98)، وذلك باسم النضال والوطنيّة في سبيل الوحدة العربيّة والوحدة الاسلاميّة. لقد استطاع ابن البيطار أثناء معالجته المصطلح الطبّيّ والنباتيّ والصيدلي أن يضع مسألة الاتصال بين اللغة العربيّة واللغات الأخرى «في إطار الديناميكيّة الثّقافية (...) الواعيّة بقضيّة التداخل بين الحضارات، وباسهام تلك الحضارات في تطوّر الإنسان وتقدّمه» (99).

إنّ في عمل ابن البيطار العلميّ والمعجمي لمنهجا يُحتذى، وطريقة لاتزال صالحة لأن تُطبَّقَ، ومادّة علميّة غزيرة لا تزال صالحة لأن يُنْهَلَ منها.

إبراهيم بن مراد

---

(97) ممن اهتم بدراسة أعمال المحدثين في معالجة قضايا اللغة العربية وخاصة طرق معالجة المصطلحات الاعجمية، نذكر خاصة الاستاذ رشاد الحمزاوي في كتابيه: «المجمع العلمي العربي بدمشق ومشكل ترقية اللغة العربية»
«ومجمع اللغة العربية بالقاهرة، تاريخه واعماله»
– وقد حاولنا بدورنا في كتابنا «المعرب الصوتي عند العلماء المغاربة» أن نهتم بطرق المحدثين في معالجة المظهر الصوتي في المصطلحات الأعجمية وقارنا بين مناهج المحدثين والمناهج التي اتبعها القدماء من العلماء المغاربة – ومن بينهم ابن البيطار –، أنظر خاصة الفصل الأول من الكتاب، ص ص 17–44 والقسم الثاني من الباب الأول في الفصل الرابع، ص ص 141–146.

(98) أنظر: رشاد الحمزاوي: «الاقتراض اللغوي من خلال آراء مفسري القرآن وعلماء الدين»

(99) نفس المرجع – ص 195.

الرسالة المفيدة في شرح القصيدة

وهي : (القصيدة العينية لابن سينا)

تأليف : علي بن محمد بن الوليد

تحقيق وتقديم وتعليق : الحبيب الفقي

مقدمـــة

إن هذا الكتاب الذي نقدمه إلى القراء يتكون من جزءين : القصيدة العينية لابن سينـا وشرحها لعلي بن محمد بن الوليد .

ولد ابن سينا في قرية من قرى بخارى سنة 370هـ من أبوين اسماعيليين ، وانتقل مع والديه وإخوته إلى بخارى حيث بدأ تعلم القرآن والنحو والأدب ، ودرس الفقه قبل أن يكمل الثانية عشرة من عمره ، وبدأ يفتي الناس في هذه السن على مذهب أبي حنيفة ، ودرس الفلسفة والطب ، وألـّف كتابه المشهور بالقانون وعمره ست عشرة سنة . وفي هذه السن أخذ يطالع الكتب بنفسه وساعده الحظ بأن عالج الأمير نوح بن منصور الساماني فشفي على يديه ، فكان ان فتح له مكتبته وتعلم منها الكثير . وتعرض في حياته لأحداث وتقلبات سياسية خطيرة عاش فيها بين السجن والوزارة . ولكن معرفته بالطب وتألـّق نجمه ساعداه على أن يكسب ود الأمراء ويفلت من سطوتهم .

وقد سجل ابن سينا حياته بنفسه : أملاها على تلميذه الجوزجاني ، وأوردها كل من القفطي في إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، وابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في طبقات الأطباء .

أما فيما يخص المذهب الذي كان ينتمي إليه فهو الذي يخبرنا بذلك حيث يقول : « وكان أبى ممن أجاب داعي المصريين ، ويعد من الاسماعيلية . وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخي . وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي ، وابتدأوا يدعونني أيضا إليه ، ويُجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند ... وأخذ يُوجّهني إلى رجل كان يبيع البقل – يسمّى محمود المساح – ، ويقوم بحساب الهند والجبر والمقابلة حتى أتعلّمه منه ، وكنت أشتغل بالفقه وأتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد ... فلما بلغت إثنتي عشرة سنة كنت أفتي في بخارى على مذهب أبي حنيفة » .

ويبدو من هذا النص أن ابن سينا لم يكن يعجبه المذهب الاسماعيلي ومع ذلك لم يشر النص إلى عداء ابن سينا له ، كما أن والده لم يجبره على اعتناق المذهب الجديد بل فتح له سبل المعرفة وأقام له أساتذة يعلمونه كل معارف عصره .

ولابن سينا مؤلفات كثيرة (1) تنم عن ذكاء وعبقرية هذا الرجل ، وقد عرفت في كل من العالم العربي والعالم الغربي ، وترجمت إلى عدة لغات ، ومن أهمها :

1) كتاب الشفاء : يقع هذا الكتاب في ثمانية عشر مجلدا تناول فيه المؤلف المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلاهيات . وطبع هذا الكتاب

(1) طالع مؤلفات ابن سينا للاب جورج قنواتي ، القاهرة 1950 .

الذي تعددت نسخه عدة طبعات أجودها الطبعة العلمية باشراف المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة ، وقد صدر منه بعض الأجزاء (2) .

2) كتاب النجاة : وهو مختصر كتاب الشفاء . طبع مع كتاب القانون في الطب بروما سنة 1593 وفي مصر سنة 1331هـ/1911م .

3) كتاب الإشارات والتنبيهات : وهو آخر ما صنفه ابن سينا في الحكمة ، ولعله من هذه الناحية يمثل الموقف الحقيقي لابن سينا في الحكمة والتصوف . تناول فيه مبحثي المنطق والحكمة . وطبع عدة مرات آخرها بتحقيق سليمان دنيا في أربعة أجزاء كما ترجمته الى اللغة الفرنسية الاستاذة غواشون (A. Goichon) .

4) كتاب الحكمة المشرقية : لم يصلنا منه غير الجزء الخاص بالمنطق ، وقد أثار غموض عنوان هذا الكتاب مناقشات عديدة ، وذهب البعض إلى أنه خاص بالتصوف وسمّوه حكمة المشرقيين . وجاء نلينو Nallino وبيّن أن الكتاب يسمى بهذا الاسم لأنه خاص بفلسفة الشرقيين المقابلة لفلسفة الغربيين .

5) كتاب القانون في الطب : يتكون هذا من خمسة أجزاء وبه عدد كبير من الفنون والتعاليم والفصول والمقالات . ترجم الى اللاتينية منذ زمن بعيد ، وكان أساس دراسة الطب في جامعات اوروبا الى آخر القرن السابع عشر . طبع عدة طبعات : في روما سنة 1593 وفي الهند 1323/1904م الخ .

— كما أن لابن سينا رسائل مختلفة في الحكمة والأخلاق وعلم النفس والمنطق وله قصائد منها القصيدة العينية في النفس والتي هي موضوع هذا الكتاب .

(2) ان جهود المجلس حثيثة لاصدار بقية أجزاء هذا الكتاب الثمين .

هذه هي الشخصية التي كان اشراقها واضحا وشاملا على كل الاتجاهات الفكرية في الاسلام ، بل ان اشراقها وصل الى بلاد الغرب . وغذت عقول أجيال متعددة بما تركته من آفاق المعرفة . هذه الشخصية وغيرها من فلاسفة الاسلام رغم قلة عددهم قد طبعوا بفلسفتهم وأفكارهم عدة إتجاهات ثقافية ، بل نلاحظ كما هو بالنسبة للإسماعيلية محاولة عدّ بعضِ الفلاسفة من بين مفكريهم. فقد عدُّوا رسائل إخوان الصفاء من جملة تراثهم الفكري، ونسبوها إلى مؤلف من بين أئمتهم . وقاموا بشرح قصيدة ابن سينا وجعلوا منها تعبيرا عن فلسفتهم ومن مؤلفها أحدَ حكمائهم .

وفي الدراسات الإسماعيليّة المتأخّرة عدّ مصطفى غالب في كتابه « أعلام الإسماعيلية » من بين مفكري الإسماعيلية : المعري ، وجلال الدين الرومي ، وابن سينا ، وشهاب الدين السهروردي ، وفريد الدين العطار ، وفخر الدين الرازي وغيرهم . كما نجد عبد الله نعمة في كتابه « فلاسفة الشيعة » يعـد أيضا كل هؤلاء من الشيعة الإثني عشرية ، وحجته ما عدّه صاحب كتاب « أعيان الشيعة » من الشيعة ، وكذلك علي بن فضل الله الجيلاني في كتابه « توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثني عشرية » (3) ، لتقارب آراء ابن سينا في بعض المسائل مع مذهب الشيعة الإمامية . ولقـد استهوى التقارب في التفكير الباحثين من الشيعة الإثني عشرية والإسماعيلية فضموا هذه الشخصيات إلى مذهبهم . وهذا التداخل الفكري كان له أثـر بليغ في إسدال الستار على الهوية الحقيقية لبعض التراث الفكري كمثل رسائل إخوان الصفاء التي عدها أكثر الباحثين تراثا إسماعيليـا .

ولا نشك أن الظروف السياسية التي سادت عصر بني أمية وعصر بني العبـاس قد ساعـدت على هذا التداخـل الفكـري ، فلقـد تأزمـت العلاقات

(3) تحقيق محمد مصطفى حلمي القاهرة 1954 .

الإجتماعية التي تتحكم فيها الإتجاهات السياسية . ووقع تتبع كثير من الطوائف والأشخاص — وبعض منهم من كبار المفكرين — بالقتل والصلب والتشريد بتهمة التمرد أو الثورة أو الزندقة ، وأخفي ما عدا ذلك . ونعتقد أن هذه الوضعية التي تخفي أكثر من سؤال وتنم عن اختلاف في الأمور العقائدية والفكرية دفعت بكثير من المفكرين إلى استخدام قاموس موحّد في تعبيرهم ، فكانت لهجتهم متقاربة ، لكن هذه اللهجة التي تبدو متقاربة قد تعبر عن وجهات نظر مختلفة ! ومن جهة أخرى قد تختلف العبارات ويبقى المعنى واحدا ، لذلك ليس من الهيّن التمييز بين المذاهب والمعتقدات التي فقدت هويتها .

وإذا كنا قد عرفنا حقيقة اتجاه كثير من المفكرين على أنهم شيعة فإنه قد يصعب علينا معرفة كثير ممن يُدعَوْن بالسنّيين إذا كانوا فعلا سنيين ، لأنهم اختاروا — فيما يبدو — أن يترفّعوا على كل نوع من المذهبية . ومن جهة أخرى اتهم الكثير منهم بالالحاد والزندقة لاخضاعهم العقيدة إلى الفكر ، ويكفي أن نلقي نظرة على التراث الإسلامي الضخم لمؤرخي الفرق وبعض الفقهاء والقضاة لنعرف أن كثيرا من المفكرين لم يحشروا أنفسهم داخل حدود مذهبية ضيقة ، ولكنهم نطقوا باسم الفكر وأعلوا من شأنه (4) . ورغم السيل الوابل من الاتهامات والتهجمات على الفلسفة والفلاسفة فإن إشعاع الفلاسفة الفكري كان قويا وتأثيرهم في مختلف الاتجاهات بعيدا . وهؤلاء الإسماعيلية كما تخبرنا الرسالة المفيدة ، جعلوا من ابن سينا أحد مفكريهم الكبار ، وإلا فعبارة : قدّس الله روحه لا تقال لغير الأئمة . وجعلوا من مؤلفاته أحد مراجعهم في الفكر والعقيدة .

(4) انظر ما ذكره ابن رشد في خصوص المتكلمين ، وردوده على الغزالي والاشعري وغيرهما في كتبه تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة وفصل المقال .

القصيدة العينية في النفس :

خصص ابن سينا لدراسة النفس كتبا ورسائل متعددة (5) . ومن بين مؤلفات الرئيس التي اهتم الباحثون بدراستها القصيدة العينية في النفس . فقد شرحت شروحا متعددة كما ترجمت إلى اللغة الفرنسية (6) .

ومن بين هذه الشروح (7) ، شرح عبد الرؤوف المناوى (8) ، وشرح نعمة الله الجزائري الشوشتري الموسوي الحسيني (9) . كما شرحها أيضا أحد أعلام الفكر الإسماعيلي وهو علي بن محمد بن الوليد صاحب كتاب دامغ الباطل الذي دحض فيه المؤلف اتهامات الغزالي في كتابه فضائح الباطنية أو المستظهـري .

صاحب الرسالة :

أما ابن الوليد فهو شارح العينية وهو اسماعيلي المذهب غير ان ما نعرفه عنه وعن غيره من مفكري الاسماعيلية قليل وقليل جدا . ولم نجد من بين تراثهم الضخم غير كتاب واحد هو « عيون الأخبار » لإدريس عماد الدين الذي عاش في القرن التاسع الهجري ، والذي يقدم فيه نبذا من تراجم الدعاة . أما كتاب الفهرسة (10) للشيخ اسماعيل بن عبد الرسول الملقب

---

(5) نذكر منها الفن السادس من الطبيعيات من كتاب الشفاء ، طبع عدة طبعات اجودها الطبعة التي حققها الأب جورج قنواتي وسعيد زايد بمناسبة الذكرى الالفية للشيخ الرئيس ، القاهرة 1975. كما ترجمه إلى اللغة الفرنسية المستشرق يان باكوش **Jean Bakosh** وطبع في براغ **Prague** 1956. وفصول من كتاب النجاة. وعدة رسائل منها رسالة أحوال النفس التي نشرها أحمد فؤاد الاهواني ، القاهرة 1952 .

(6) ترجمها كارادي فو **Carra de Vaux** ونشرها مـع النص بالعربية وعلق عليها (المجلة الآسويـة ج 4 سنة 1899. كما ترجمهـا هنـرى ماسـاى **H. Massé** (مجلة القاهـرة **La Revue du Caire** جوان 1951 ص 917 .

(7) انظر بروكلمان **Brockelmann** ملاحق ج 1 ص 812 ، وكذلك مقال «ابن سينا» في دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة الجديدة . ومؤلفات ابن سينا للأب قنواتي ، القاهرة 1950 .

(8) شرح قصيدة النفس العينية لابن سينا ، مط الموسوعات 1900/1318 .

(9) نشر هذا الكتاب وحققه علي محفوظ ، طهران 1954 .

(10) حققه وعلق عليه علينقي منزوى ، طهران 1966 .

بالمجدوع من رجالات القرن الثاني عشر هجري ، فهو كما يدل عليه عنوانه ، خاص بالمؤلفات الاسماعيلية ، ولا نجد فيه شيئا عن حياة المؤلفين . وهذا الاهمال من طرف الاسماعيليين له ما يبرره ، اذ العقيدة الاسماعيلية تجعل الامام هو المعلم على الاطلاق ، لذلك نلاحظ كثيرا من الدعاة مثل القاضي النعمان وغيره يشيرون في بعض مؤلفاتهم الى أنها من املاء أئمتهم . ولا شك أن أيّ داع مهما بلغت رتبته لا ينسب لنفسه سرا من أسرار الدعوة أو رأيا من الآراء ، لذلك قلّ هذا النوع من التأليف . اما المؤلفات الاسماعيلية فكانت تحمل أسماء مؤلفيها وذلك كما يقول الكرماني في كتابه « راحة العقل » (ص 19) « حقيق على من يؤلف كتابا أن يميزه بتعريفه إياه واثبات نسبه عما سواه لئلا يكون معدودا فيما هو مشكوك فيه » .

وقد اعتمد ايڤانوف في كتابه المرشد الى الادب الاسماعيلي (11) على كتاب عيون الاخبار الذي لا يوجد الا عند الاسماعيليين أو عند قلة من الخواص كما اعتمد في مرشده على فهرسة المجدوع .

ونحن إذ نترجم لشارح القصيدة فإننا نعترف بأن ما نقدمه لا يكفي لتكوين صورة كاملة عن ابن الوليد وعن تربيته الدينية والعلمية التي خولت له الصعود في مراتب الدعوة ، هذا مع الملاحظة أنه لا توجد عنه مادة أغزر في المصادر التي وصلتنا .

كان علي بن محمد بن الوليد المتوفى سنة 612هـ أحد دعاة اليمن الذين انفصلوا عن الدعوة بمصر منذ أن أعلنت حجة الدعوة الإسماعيلية في اليمن ، الملكة أروى الصليحية ، تأييدها للإمام الطيب بن الآمر ، وبذلك وقفت موقف المعارضة للخليفة عبد المجيد ابن عم الآمر الذي استقل بالإمامة ، واستمرت الدعوة باليمن مستقلة عن مركز الدعوة بمصر ومناهضة لها إلى أن سقطت مصر في أيدي الايوبيين ، وبسط هؤلاء أيديهم على اليمن .

(11) W. Ivanow : A Guide to Ismaili Literature

إبتدأ علي بن الوليد كمأذون ومساعد للداعي المطلق حاتم بن إبراهيم الحامدي ، ورتبة الداعي المطلق أعلى مرتبةٍ في مراتب الدعوة بعد اختفاء الإمام الطيب ، وصاحب هذه الرتبة هو المسؤول عن الدعوة ، واستمر هذا النظام في هذا الفرع إلى اليوم . وأسندت إلى ابن الوليد مهمة تنظيم الدعوة بصنعاء ، كما اهتم من جهة أخرى بحل المشاكل التي تعترض الدعاة ؛ ثم بعد وفاة حاتم بن إبراهيم تولى ابن الوليد منصب الداعي المطلق .

لكن هؤلاء الدعاة لم يستطيعوا أن يقوموا بأعباء الدعوة خير قيام وذلك أنه وقع فصل الدعوة عن السياسة بعد موت الآمر من ناحية ومن ناحية أخرى تتبع الايوبيون بعد أن سقطت الدولة الفاطمية ، الإسماعيليين في كل مكان وحتى في اليمن ، لذلك لم يجد الدعاة الجو الملائم ولا الهدوء السياسي ليجعلوا من الدعوة قوة تجابه الأحداث الخطيرة ، فمال الإسماعيليون إلى التستر والتخفي بعد أن اكتسح الايوبيون اليمن وبسطوا نفوذهم عليها .

غير أن هذا الوضع المضطرب وإن كان له تأثير مباشر على سير الدعوة فإنه لم يمنع الدعاة من مزاولة نشاطهم الفكري والقيام بالتأليف والكتابة . فكان التراث الإسماعيلي في هذه الفترة غزيرا وان اتّسم بالتكرار والشروح . وقد استطاع ابن الوليد الذي واجهته أحداث وخصومات كثيرة كان البعض منها مع أخوته أن يجعل حياته حافلة بالنشاط الفكري . فقد ترك لنا عـدة مؤلفات تشهد له بذلك . وأغلب كتاباته تناولت نفس المواضيع التي كتب فيها مفكرو الاسماعيلية في العصر الفاطمي ، كما نلاحظ التزامه بالفلسفة الاسماعيلية التي وضع أسسها حميد الدين الكرماني . كذلك خصص ابن الوليد لآراء دعاة الدولة الفاطمية ومؤلفاتهم مكانة هامة في كتاباته ، فنجده يقتبس من مؤلفات جعفر بن منصور اليمن والقاضي النعمان والمؤيد ، ورسائل إخوان الصفاء . وقد جرت عادة دعاة الدعوة الجديدة عند ذكرهم لنص

من نصوص الرسائل أن يقولوا : قال الشخص الفاضل صاحب الرسائل ، وبذلك احتفظوا بسرية مؤلفها .

وكما ذكرنا سابقا ، فإن فهرسة المجدوع وكتاب المرشد للأدب الإسماعيلي لايڤانوف بقيا المصدرين الوحيدين اللذين يمكن بهما معرفة مؤلفات ابن الوليد ، التي منها :

1) كتاب دامغ الباطل وحتف المناضل (12) وهو مجلد ضخم يتألف من 1240 صفحة . دحض فيه إدعاءات الغزالي ضد الدعوة الإسماعيلية في كتابه فضائح الباطينية أو المستظهري (13) .

2) الذخيرة المحتوي على ما يصفي الصورة وينور البصيرة (14) . وفيه يقول إيڤانوف : انه من أعظم كتب الدعوة السرية في الفترة اليمنية الجديدة . وفي مقدمة هذا الكتاب يذكر المؤلف أنه لا يُسمح بقراءته إلا بإذن من داعي الجزيرة .

3) ديوان شعر (15) مدح به دعاة اليمن ، وردّ فيه على مزاعم الفرقة المجيدية وهي التي يمثلها الخليفة عبد المجيد الذي استلم الخلافة بعد الآمر .

4) رسالة في معنى الاسم الأعظم (16) ، يقول إيڤانوف : انها رسالة صغيرة بحث فيها المؤلف مسألة الجفر .

5) لب الفوائد وصفو العقائد (17) ، وهي رسالة صغيرة تحتوي على مبادىء العقيدة الإسماعيلية للمبتدئين ، وبحث فيها المؤلف مسألة المبدأ والمعاد .

---

(12) المرشد رقم 234 وص 69 ، فهرسة ص 93—94 .
(13) نشره جولد تسيهر Goldziher 1916، واعاد نشره عبد الرحمن بدوي في القاهرة 1964
(14) المرشد رقم 235 ص 70 ، فهرسة : ص 278—300 .
(15) المرشد رقم 236 ص 71 ، فهرسة ص 290 .
(16) المرشد رقم 237 ص 71 .
(17) المرشد رقم 238 ص 71 ، فهرسة : 257 .

6) ضياء الألباب المحتوي على المسائل والجواب (18) . كتاب يبحث في مسائل مختلفة من العقيدة الإسماعيلية الظاهر منها والباطن ويحتوي على إثنتين وثلاثين مسألة .

7) رسالة الإيضاح والتبيين في كيفية تسلسل ولادتي الجسم والدين(19)، يبحث المؤلف فيها عن دوري الكشف والستر وعن حدود الدعوة ومسألة الولادة الجسمانية والولادة النفسانية .

8) رسالة جلاء العقول وزبدة المحصول (20) وفيها ثمانية وعشرون فصلا تدور حول المواضيع التالية : التوحيد ، الخلقة الجسمانية ، الخلقة النفسانية ، والثواب والعقاب .

9) نظام الوجو د وترتيب الحدود (21) ، يبحث هذا الكتاب عن الحدود الإسماعليّين المعاصرين للمؤلف . وقد احتفظ لنا بهذه الرسالة الحسن بن نوح في كتابه « الازهار » في الجـزء الثالث .

10) تحفة المرتاد وغصة الأضداد (22) : هذه الرسالة في نقض مزاعم الإسماعيلية المجيدية ، وفيها يؤكد المؤلف إمامة الطيب بن الآمر .

11) تاج العقائد ومعدن الفوائد (23) : من الكتب الهامة التي تناولت بالبحث الجانب العملي أو الظاهر والجانب العلمي أو الباطن للعقيدة الإسماعيلية .

---

(18) المرشد رقم 239 ص 72 ، فهرسة 229—237 .

(19) المرشد رقم 240ص 72،فهرسة ص 153 . وقد نشرها ستروتمان Strothmann ضمن أربعة كتب إسماعيلية قوتنقن Gottingen 1943 — ص 137—158

(20) المرشد رقم 241 ص 72 . فهرسة 200—201 . نشرها عادل العوا من جملة نصوص أخرى بعنوان « منتخبات إسماعيلية » دمشق 1958 ص 89—153 .

(21) المرشد رقم 242 ص 72 ، فهرسة ص 80 .

(22) المرشد رقم 243 ص 73،فهرسة ص 153 . وقـد نشرهـا ستروتمان Strothmann ضمن أربعة كتب إسماعيلية ص 170 .

(23) المرشد رقم 244 ص 73 ، فهرسة ص 124—127 . ونشره عارف تامر بيروت 1967 .

وقد لخّصه إيڤانوف في كتابه عقيدة الفاطميين A Creed of the Fatimids بمباي 1966 .

12) مجالس النصح والبيان (24) : هذا الكتاب الذي يشتمل على 140 مجلسا لم يصلنا منه غير 40 مجلسا من 101 إلى 140 . وهو كتاب في التربية النفسانية ويبحث كذلك في مسألة بداية العالم ونهايته وفي تأويل بعض الآيات القر آنية .

13) مختصر الأصول (25) : كتاب في المذاهب والفرق ، يذكر فيه المؤلف عقيدة بعض الفرق الإسلامية من حشوية ومعتزلة وزيدية ومعطلة .

14) لب المعارف (26) : تشتمل هذه الرسالة على سبع مسائل متفرقة تتناول موضوع الدعوة الإسماعيلية . وقد قمنا بتحقيق هذه الرسالة ودراستها والتعليق عليها وترجمتها إلى اللغة الفرنسية ضمن ثلاثة نصوص إسماعيلية (أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الحلقة الثالثة من جامعة باريس 1970) .

16) ملقحة الأذهان ومنبهة الوسنان (27) : احتفظ لنا بهذا النص محمد ابن الطاهر الحارثي في كتابه مجموع التربية ج 1 ص 99 أ — 108 أ . مخطوط معهد الدراسات الشرقية بلندن تحت رقم 26850 . وقمنا كذلك بتحقيقها ودراستها والتعليق عليها وترجمتها إلى اللغة الفرنسية ضمن ثلاثة نصوص إسماعيلية .

16) **المفيدة في إيضاح ملغز القصيدة** (28) وهي هذه الرسالة التي نضعها بين يدي القراء .

---

(24) المرشد رقم 250 ص 74 ، فهرسة ص 140 .
(25) المرشد رقم 251 ص 74 ، فهرسة ص 123—124 .
(26) المرشد رقم 245 ص 73 ، فهرسة ص 244—246 .
(27) المرشد رقم 233 ص 69 ، فهرسة ص 131 .
(28) المرشد رقم 246 ص 73 ، فهرسة ص 201 .

تناول فيها ابن الوليد شرح قصيدة ابن سينا من وجهة نظر إسماعيلية . والحقيقة أن الأسلوب الرمزي الذي صيغت به هذه القصيدة يساعد على إعطائها أكثر من معنى . لذلك يمكن أن نعتبر شرح ابن الوليد منسجما تماما مع الفكرة العامة للقصيدة .

ولقد أجمع مفكـرو الإسلام على اعتبـار أنّ النفس نزلت مـن العـالم الروحاني إثر الخطيئة التي ارتكبتها والتي دفعت بها إلى الاتصال بالجسم بل إلى السقوط في بحر الهيولي وظلمات المادة . دخلت الجسم مكرهة بعد أن أظلم جوهرُها وهو التعبير عنها بالورقاء التي هي الحمامة الرمادية اللون ويرجع هذا التلون إلى ما أصابها من التكثّف والظلمة . وهنا نلاحظ أن التعليق (29) الذي ذكره كارا دي فو Carra de Vaux من أن اللون الرمادي لا يرى في الهواء ، ولهذا شبه النفس الناطقة بها لا يستقيم في نظرنا خصوصا أن اللون الرمادي أو الأسود هو علامة الحزن ويدل كذلك على نوع من الظلمة أصابت النفس بعد وقوعها في الخطيئة .

ويستمر الشارح في ذكر القصة التي تمثل الرحلة الطويلة التي قامت بها النفس منذ سقوطها عن مرتبتها ونزولها من العالم العلوي وترديها في القمص التي تبتدىء بالمعادن وتنتهي بالانسان الذي هو غاية الطبيعة ونهايتها وغـرض البارى أو كما يقال : أول الفكرة وآخر العمل . هنا وفي هذه المرحلة يتحدد المصير النهائي للنفس حيث يتم لها الإختيار اما إلى النعيم الابديّ في جوار الديّان واما إلى العذاب في بحر الهيولي وأسر الطبيعة .

---

(29) كارادى فو ، قصيدة ابن سينا في النفس
C. de Vaux, La Kaçidah d'Avicenne sur l'âme, J.A. Juillet-août 1898, p. 159.

مصادر شــرح القصيــدة :

أشـار ابن الوليـد في شرحـه إلى عدة مؤلفين واستشهـد بنصوص من مؤلفاتهم ، لكن الجدير بالذكر هو أن بعض هذه المؤلفات لم يصلنا بتاتا أو أننا لم نسمع به ككتاب مجالس التنظف لطهارة النفوس الذي نسبه الشارح إلى إخوان الصفاء . وكتاب الذات والصورة لحميد الدين الكرماني . ونشير هنا إلى أن إيڤانوف في المرشد إلى الأدب الإسماعيلي ص 97 اعتبر هذا المؤلف من الكتب التي لم يعرف صاحبها . كما يؤكد ابن الوليد نسبة جامعة الجامعة إلى إخوان الصفـاء .

أول هؤلاء المفكريـن الذيـن لهم أهميـة خاصة في هذه الرسالـة هـو حميد الدين الكرماني ، وهو بلا منازع أكبر فيلسوف إسماعيلي ، عاش في عصر الحاكم الخليفة الفاطمي ، ودافع عن إمامته كما دحض مزاعم كل الذين اعتقدوا بالوهية الحاكم ، وكان من أكبر الدعاة ، ارتقى إلى منصب حجة فكان تحت إشرافه العراق العربي والعراق الفارسي لذلك سمي بحجـة العراقين .

وترك عدة كتب في فلسفة العقيدة الإسماعيلية ومشكلة الإمامة . نذكر منها (30) :

راحة العقل (31) . يعتبر هذا الكتاب أهم ما أنتجه الفكر الإسماعيلي إذ يحتوي على فلسفة الإسماعيلية وعقيدتهم . وإننا لا نبالغ إذ نقول بأنه يعتبر في مصاف أمهات الفكر الفلسفي الإسلامي . وقد وضعه الكرماني حسب خطة واضحة وهي خطة مدينة طبيعية مكونة من سبعة أسوار ، لأن الكرماني وضع خطة لمدينة فاضلة حسب قانون الموازنة أو موازنة المخلوقات أي إن كل ما

(30) انظر فيما يخص مؤلفات الكرماني . ايفانوف Ivanow ، المرشد ص 40–45 .
(31) نشر هذا الكتاب محمد كامل حسين ومصطفى حلمي ليدن 1953 .

في العالمين الروحاني والمادي يماثل بعضه البعض . لذلك وضع الكرماني نظام مدينة الدعـوة ليتمكن الإنسان من العروج في مراتب المعرفة حتى يتخلص نهائيا من شوائب المادة ويأخذ مكانه في المدينة الروحانية التي كان فيها قبل وقوعه في الخطيئة .

وله كتاب الرياض (32) ألفه لإصلاح ما وقـع فيه كل من السجستاني والرازي من اخطاء ، ويبدو فيه الكرماني فيلسوفا صلبا . يريد أن يجمع مفكري الإسماعيلية حول فلسفة واحدة غير متسامح مع أيّ كان أن يبدي آراء خاصة أو أن يخالف الآراء السائدة ، ورغم أن الكرماني متأخر عن السجستـاني والرازي فإنه لم يراع السبق الزمني ولا مكانة هؤلاء داخل الدعوة ، بل ناقش آراءهما وأصلحها .

وله كذلك المصابيح في إثبات الإمامـة (33) والهـادي والمستهدي وكتاب معالم الدين وكتاب الذات والصورة ، ومجموعة رسائل (34) .

واستخـدم ابن الوليـد مؤلفـات إخـوان الصفـاء التي نذكر منها : الرسائل (35) وهي التي اقترنت باسم إخوان الصفاء ولم يشك أحد في نسبتها إليهم غير أنه وقعت فيها تغييرات جزئية من تقديم بعض الرسائل عـلى بعض الخ . ولم تتوصل البحوث الغزيرة إلى تحديد الشخص (أو الأشخاص) الذي ألف الرسائل وبقية التراث الذي نسب إليهم ، رغم أن بعض الباحثين يميل إلى عدّ الرسائل جزءا من التراث الإسماعيلي معتمدين ، كما ذكرت ، على التشابه بين الرسائل والمذهب الإسماعيلي ، وإن كان هذا التشابه لا يوجد فقط بين المذهبين بل هو عام بين كل المذاهب الشيعية . أما النصوص القديمة

(32) نشره عارف تامر ، بيروت 1960 .

(33) نشره مصطفى غالب ، بيروت 1969 .

(34) انظر مجموع أعمال الكرماني في المرشد لايفانوف Ivanow ص 40–45 .

(35) وقد طبعت الرسائل عدة طبعات منها طبعة بومباي وطبعة القاهرة بتحقيق وتقديم طه حسين وأحمد زكي القاهرة 1928 ، وطبعة بيروت بتحقيق بطرس البستاني بيروت 1957 .

التي تحدد مؤلفها أو مؤلفيها فليس لنا غير النص الذي ذكره التوحيدي في كتاب الامتاع والمؤانسة (36) . والجدير بالذكر أن مؤلف هذه الرسائل قيـل انه معتزلي وقيـل هو من الشيعـة الاثني عشرية وقيل هو إمام من أئمة الإسماعيلية ، وهو أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل ، وقيـل غيـر ذلك (37) .

وقد وقع الاعتناء بالرسائل اعتناء خاصا ، فكتبت حولها مقالات عديدة وكتب ، ونشير هنا إلى أن إيف مركاي Yves Marquet قام بدراسة عنوانها فلسفة الاخوان نال بها شهادة الدكتوراه ، كذلك درس زميلنا أحمد التريكي الآراء الافلوطينية والتفسير الصوفي في مسألة الخلق عند الاخوان نال بها شهادة الدكتوراه من جامعة باريس سنة 1973 . ولم يزل الاعتناء بالرسائل متواصلا والبحث مستمرا ، ونأمل أن يقع العثور على كل ما ضاع من تراثهم حتى نخرجهم نهائيا من النظرة الزائفة التي ألحقها بهم أصحاب كتب الفرق وأكثر الباحثيـن .

ولإخوان الصفاء رسالة الجامعة (38) وهي رسالة مكونة من جزءين عرفت بنسبتها إلى الحكيم المجريطي الأندلسي المتوفى سنة 395هـ ، غير أن ذكر هذه الرسالة من طرف إخوان الصفاء في رسائلهم مرات عديدة ، واجماع كل الباحثين القدامى على نسبتها إليهم والاتفاق في الأسلوب والمواضيع بين الرسالة الجامعة ورسائلهم ، ومطابقة الرسالة الجامعة للأوصاف التي ذكرها الإخوان في الرسائل ، كل ذلك يحملنا على الاعتقاد بأنها من مؤلفات إخوان الصفاء ، وأن المجريطي لم يكن في الحقيقـة سوى جامع لاشتاتها المبعثرة .

(36) أبو حيان التوحيدي ، الامتاع والمؤانسة تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ج 2 ص 3–11 .

(37) انظر الآراء الدينية والفلسفية للاسماعيلية الفاطمية للمحقق منشورات الجامعة التونسية 1978.

(38) نشرها جميل صليبا . دمشق 1958 في جزءين .

ولهم أيضا رسالة « جامعة الجامعة » ، ولعلها أدعى إلى الشك ، وذلك أن إخوان الصفاء لم يشيروا إليها في رسائلهم . ثم أن هذه الرسالة التي نشرها عارف تامر في بيروت تكاد تكون عبارة عن فصول منتزعة من رسالة الجامعة ، لكن ذكر هذه الرسالة من طرف ابن الوليد يؤكد وجود مؤلف بهذا العنوان لإخوان الصفاء . بقي أنه يبدو أن رسالة جامعة الجامعة التي اعتمد عليها الشارح هي غير ما وقع نشره ، وذلك أن النص الذي استشهد به ابن الوليد لا يوجد في الرسالة المنشورة .

ونذكر مؤلفا رابعا ينسبه شارح القصيدة إلى إخوان الصفاء بعنوان : كتاب مجالس التنظف لطهارة النفوس . لم نعرف إلى حدّ الآن أن لإخوان الصفاء آثارا غير المتداولة المعروفة وهي الرسائل ورسالة الجامعة ثم رسالة جامعة الجامعة ، غير أن إخوان الصفاء يؤكدون في رسائلهم أن لهم كتبا أخرى غير الرسائل (39) ، ولعل هذا الكتاب ، الذي حسب النص الذي قدمه الشارح يشبه الرسائل في أسلوبه ، هو من بين هذه الكتب المغمورة التي تمكننا إن تم العثور عليها من معرفة شاملة وصادقة لمجموع أعمال إخوان الصفاء ومدى تأثيرهم الحقيقي في غيرهم من المفكرين والتيارات الفكرية .

المصدر الثالث الذي اعتمد عليه الشارح هو الشاعر والداعي الخطاب ابن الحسن بن أبي الحفاظ الهمداني . أحد الدعاة في جزيرة اليمن ، توفي في صفر 533هـ . وقد قام بدور نشيط في تأييد الدعوة وإقامة أسسها في فترة زال فيها الإطمئنان والأمن إثر تمزق الدولة الفاطمية ، وقد ساند الملكة أروى الصليحية التي دافعت عن وجود الإمام الطيب ، ومدحها بأشعار كثيرة .

(39) جاء في رسالة الجامعة : « ... واقرأ عليهم الكتب المصونة والاسرار المخزونة والعلوم المكنونة بشرح ما في هذه الرسالة الجامعة وما في غيرها من الكتب التي ألقيناها إليك وأودعناها عندك لحياة من قبلك ، وهى المدارس الاربع والكتب السبعة والجفران والرسائل الخمس والعشرون والرسائل الاحدى والخمسون والرسالة الجامعة ، فعرفهم جميع ذلك ... » الرسالة الجامعة ج 2 ص 399 .

ويقول الداعي إدريس عماد الدين في كتابه عيون الأخبار (40) ، ان الخطاب بن الحسن كان أخا الملكة من الرضاع ، وكان ذا منزلة جليلة ، وهو أرفع الدعاة بعد الداعي الذؤيب بن موسى — الذي هو أول داع مطلق في اليمن بعد انفصال هذه الجزيرة عن مركز الدعوة بمصر — وعاضده في إقامة الدعوة الآمرية والطيبية في أوان الحرة الملكة السيدة الصليحية وبعد وفاتها ؛ وكانت له عندها مزية جليلة ومرتبة وفضيلة ، وهو من دعاة أيام الظهور والستر . وكان الخطاب عالما وشاعرا وحكيما . ينسب إليه ديوان شعر في مدح آل البيت وفي مسائل العقيدة الإسماعيلية ، وقد قدم حسين بن فيض الله الهمداني في كتابه : « الصليحيون ... » نماذج من شعره .

ومن تصانيفه أيضا « غاية المواليد » ، ورسالة النفس (41) .

وآخر المفكرين الذين استشهد بأقوالهم هو علي بن الحسين بن الوليد الذي توفي سنة 554هـ/1159م ولم يعمّر طويلا . وقد كان أحد الدعاة في اليمن . ساعد الداعي المطلق إبراهيم بن الحسين الحامدي (توفي سنة 557هـ) على شؤون الدعوة .

ومن آثاره (42) رسالة البسملة حفظها لنا الحارثي في كتابه مجموع التربية ورسالة في البحث على الفرقة النزارية نجدها كذلك في مجموع التربية . وله أيضا تحفة الطالب وأمنية الباحث الراغب في المبدا والمعاد والمعروفة برسالة الضلع . وفي هذه الرسالة بسط علي بن الحسين مسألة النطقاء وإمامة الطيب بن الآمر ، ومعرفة الموجودات ، واستشهد بأقوال من حكماء اليونان كسقراط وارسطو . ويبين علي بن الحسين أن النفس تنزل بالخطيئة ثم تصعد بعد أن تمر بالقمص الطبيعية إلى مقرها الروحاني .

(40) نقلا عن كتاب « الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن » للهمداني ، ص 194 .
(41) أنظر ايفانوف Ivanow ، المرشد ص 51—52 .
(42) انظر ايفانوف Ivanow ، المرشد : 54 ؛ الصليحيون ص 273 .

هذه جملة المفكرين الذين أشار إليهم ابن الوليد في تحليله القصيدة . وهذه طريقة مفكّري دعوة اليمن الجديدة إذ تقوم مؤلفاتهم على جانب كبير من نصوص مفكّري الدعوة الفاطمية .

ترتيب القصيـــدة :

إن القصيدة العينية التي ذكرها ابن الوليد مكونة من عشرين بيتا ، وتضيف أبعض المخطوطات البيت التالي :

نْعِمْ بردّ جوَابِ مَا أنَا فَاحِصٌ عَنْهُ ، فَنَارُ العِلْمِ ذاتُ تَشَعْشُعِ

وقد وقع في ترتيب القصيدة تقديم وتأخير في البيتين 11 و12 ، كما وقع بعض الاختلافات في النص بين القصيدة كما يوردها الشارح وبين النص الأكثر تداولا . ولقد أشرنا إلى هذا الاختلاف في الحاشية عند تحقيق نص القصيدة .

ولإتمام الفائدة رأينا أن نذكر في الحاشية الشرح المختصر الذي أخذه كارا دي فو Carra de Vaux من بعض المخطوطات حتى تتضح للقارىء أبعاد الشرح الإسماعيلي . ثم أننا قمنا ببعض التعليقات الهامة والتي ترفع كل تعقد وغموض . ونشير أخيرا إلى أننا قابلنا بعض النصوص التي استشهد بها المؤلف لبعض الدعاة على أصولها المطبوعة مثل رسائل إخوان الصفاء ، ورسالة الجامعة ، وراحة العقل للكرماني .

وصف المخطوطة :

اعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة على نسخة فتوغرافية سلمها لنا صديق .

تحمل الورقة الأولى عنوان : « الرسالة المفيدة » دون ذكر لمؤلفها ، غير أننا نقرأ في مقدمة المؤلف العنوان الكامل وهو « المفيدة في إيضاح ملغز القصيدة » . وذكر المؤلف أن هذه القصيدة هي قصيدة منسوبة إلى الرئيس ابن سينا وهي المعروفة بالقصيدة العينية .

لا نجد في هذه النسخة ذكرا للمؤلف . وينسب المجدوع (43) هـذه الرسالـة إلى سيدنـا علي ابن محمـد وهـو علي بن محمـد بن الوليـد . ويذكرها إيڤانوف (44) W. Ivanow من بين مؤلفاته .

وتحتوي هذه النسخة على 49 ورقة غير مرقمة . وعدد الأسطر في الصفحة الواحدة 19 سطرا . والخط واضح . والناسخ هو علي بن حمود بن صالح شبيل الهمداني ، فرغ من نسخها يوم الجمعة 6 جمادى الأولى سنة 1350هـ ، في عهد الداعي المطلق طاهر سيف الدين ، وهو الداعي الحادى والخمسون من فرع الإسماعيلية الداودية (فرع الهند) الذي توفي سنة 1975 .

(43) الفهرسة ص 201 .
(44) المرشد ص 73–74 (رقم 246) .

الرسالة المفيدة

الحمد لله مُنَوّر بصائر أتباع آل محمّد – عليهم السلام – بنور الرشاد ، ومطلعهم بموادهم الرحيمة من أسرار الخلقة على ما غاب عن المتكبرين عن طاعتهم من العباد ، والنازل فيهم وفي جدّهم المصطفى – صلوات عليهم أجمعين – « إنَّمَا أنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ » (45) . نحمده إذ منَّ علينا باتباعهم ، ونشكره إذ جعلنا من أشياعهم، حمْدَ مَن عرف موقِعَ الحمد والشكر فحمِد وشكر ، وأوذِيَ في محبّتهم فرضيَ احتسابا وصبر ، ونشهد أن لا إلاهَ إلا الذي حجب العقول عاليَها ودانيَها عن أن تصفه ، فخضعت مُذعنة مُقرّة بالحيْرة والقصور ، ومنع الخواطر عن أن تكيّفه فأهطعت معرفة بالعجز عما رامته والحسور ؛ وكيف يحيط المحدث والمصنوع بمن أحدثه وصنعه ، أو يجد المخلوق المخترَعُ سبيلا إلى صفة مَن خلقَه واخترعه ، جلّ ثناؤه وتعالى عن ذلك علُوًّا كبيرا (46) . وأشهد أن محمّدا أفضل منتجب اختاره لأداء رسالته ، وأشرف مبعوث ومقرّب بعثه لهداية بريته ، الرحمة الممثلة للأبصار بالهيكل الإنساني الحائز من مراتب التأييد المقام القدساني ، صلى الله عليه وعلى وصيّه (47) وابن عمّه وقاضي ديْنه وكاشف

---

(45) الرعد ، 7 .

(46) من قوله : ونشهد أن لا إله إلا الله الذي حجب العقول . – إلى قوله – علوا كبيرا ، حدد المؤلف مفهوم التوحيد عند الاسماعيلية . وهذا التوحيد يمكن أن نلخصه في العبارة التالية : « هو العجز والحيرة » مع الاقرار بوجود الباري ونفي الصفات عنه كما أوضح ذلك القرآن : « ليس كمثله شيء » (الشورى ، 11) . أما الصفات الواردة في القرآن فتنسب إلى أول مخلوق خلقه الباري أو المبدع ، وهو العقل الأول الذي نطق بعد الحيرة والعجز : « شهد الله – وهو العقل الأول – أنه لا إلاه إلا هو ، والملائكة – وهي العقول الأخرى – وأولو العلم قائما بالقسط » (آل عمران ، 18) . انظر الكرماني ، راحة العقل السور الثاني ص 37–56 .

(47) الوصي هو الشخص الثاني بعد النبي أو الناطق في سلم مراتب الدعوة ، ويسمى أيضا بالأساس لأنه أساس الدين وبيت الشريعة ، وقد ذكر الاسماعيلية لتدعيم هذه التسمية قول المسيح لشمعون الصفاء : « انت الحجر الذي أبنى عليك كنيستي » (تأويل الزكاة ص 31)، ومن أسمائه الصامت لأنه لا يصرح بعلمه في حياة الرسول . وهو الوارث الروحي للرسول . وقسطه من الشريعة هو شرح التأويل وايضاح الحقيقة واظهار المعنى الباطن للدين وابعاد ما فيه من تصوير مادي ، وإزالة التناقض والاختلاف بارجاعه إلى المعنى الأصلي . فهو حجة الرسول وبابه . انظر الكرماني ، راحة العقل ص 65–66 .

غمّه علي بن أبي طالب نافخ روح الحياة في جسم شريعته المُطَهّرة ببيان التأويل ، وموضّح ما استتر من المعاني الشريفة في مضمون التنزيل ، والهادي لمن ائتم به من الأمة إلى قصد السبيل ، وعلى زوجته الحوراء فاطمة الزهـراء دوحة الأغصان الإمامية ، ومقرّ الزبدة الإسلامية ؛ وعلى ولديْها الإمامَيْن الفاضلين السبطين الطيبين الكاملين ، مستودع سرّ الإمامة ومستقرّها (48) ، الحائزيْن من شرف النبوة والوصاية قصب فخرها ، وعلى الأئمة من ذرية الحسين بن علي هداية الخلائق وبيوت أنوار العزيز الخالق ، والسالكين بشيعتهم أشرف المناهج وأوضح الطرائق ؛ وعلى من سبقت به البشائر قبل تشخصه والاعلام ، الزبدة الممخضة لها الليالي والأيام ، سيدنا ومولانا وإمام عصرنا الإمام الطيّب أبي القاسم أمير المؤمنين (49) ، خاتم دور الأشهاد (50) ومُفتتِح دور الأبدال (51) وعلى الأئمة من ذريته الطاهرين الأمجاد، وسلّم تسليما .

(48) الامام المستودع هو الامام الحافظ للدعوة لمدة معينة حتى يكبر الامام المستقر . أما الإمام المستقر فهو الإمام الحقيقي صاحب الدعوة ، وهو الإمام بالنسب والروح . فالحسن بن علي بن أبي طالب إمام مستودع ، وانقطعت الإمامة في نسله . أما أخوه الحسين فهو إمام مستقر ، وبقيت الإمامة في عقبه .

(49) الامـام الطيب أبو القاسم هو ابن الآمر الخليفة الفاطمي الذي قتل على أيدى النزارية سنة 524هـ . وقد تولى الخلافة بعده ابن عمه الحافظ عبد المجيد الذي لا يمكن أن تؤول إليه الامامة حسب قانون الدعوة الذي ينص على أن الامامة تكون في ولد بعد والد ولا يمكن أن ترجع القهقرى ؛ ويذكر المقريزي (خطط م 2 ص 165) أن عبد المجيد بويع له بالإمامة « على أن يكون كفيلا لمنتظر في بطن أمه من أولاد الآمر » . أما هذا المولود فقد وردت في شأنه أقوال متعارضة إلى حد أن وجوده أصبح من قبيل الأسطورة والخيال . فبعض الروايات تذكر أنه ولد للآمر بنت ، يذكر عمارة اليمني (تاريخ اليمن ص 127–130) أنه ولد للآمر وفي حياته ولد سماه الطيب ، وبعث الآمر في ذلك بسجل إلى الملكة الصليحية أروى الداعية الفاطمية باليمن يبشرها بالمولود الجديد وبتعيينه لمنصب الامامة . ومهما تكن الحقيقة فإن هذا الولد حتى ان وجد فإنه لم يظهر على المسرح السياسي ولا على المسرح الديني ، بل لم يعرف عنه غير اسمه الذي أصبح لقبا للدعوة الفاطمية باليمن ، ومنذئذ دخلت الدعوة في اليمن في دور الستر أو كما يسمي ذلك نصنا دور الأبدال ، وقامت الداعية أروى بالدعوة إلى الإمام الطيب ، وعينت داعيا في رتبة الداعي المطلق يقوم بأمر الدعوة في الجزيرة ، ويعتبر إلى حد ما داعيا للإمام أو بدلا عنه من حيث نشر الدعوة ، ومنذ ذلك الحين عرفت الدعوة الفاطمية باليمن بالدعوة الطيبية نسبة إلى الإمام الطيب .

(50) دور الاشهاد أي دور الظهور ، وهو الدور الذي ظهرت فيه الدعوة الاسماعيلية منذ قيام الدولة الفاطمية .

(51) دور الابدال ، أي دور الستر ، وهو دور الدعاة الذين يقومون مقام الامام المستور . انظر تعليق 49 . والابدال إسم واقع على العلماء الذين هم الدعاة الذين يقومون بأمر الدعوة ، الذخيرة لعلي بن محمد بن الوليد ص 151 .

أما بعد ، فإن بعض الإخوان الفضلاء كثّرهم الله — تع — وأنماهم ، وحاطهم عن المكاره في دينهم ودنياهم وحماهم ، عثر على قصيدة منسوبة إلى الرئيس أبي علي ابن سينا — قدس الله روحه — أغمض معانيها ولوّح بأسرار حقيقة أسَّس عليها مبانيها لئلا يستخرج دفائنَها المكنونة ، ويغوص على دُرَرها الثمينة ، ويهتدي إلى ما ضمّنه فيها من المعاني الشريفة والعلوم الغامضة اللطيفة إلا من أنعم الله — تع — عليه بالاستملاء لها من أربابها ، وأسرى إليه لطفا من خزان بيوت الحكم لقصده من أبوابها ، ولئلاّ يَطّلع عليها مَن غَلَبته شِقوته من أحزاب الشياطين والأبالسة المُدّعين لِما لا يستحقّونه من المراتب تسلّقا على التكالب في الحُطام الزائل والمنافسة ، وليكون ما احتوت عليه من الرسوم ايقاظا لذوي التمييز من سِنَة الغفلة ليبحثوا عن مُخَبَّآتها، وتذكارا لأرباب الهِمم العالية ليتطَلّعوا إلى الأشرف من ألغازها ومكمناتها . وسألني إيضاح ما أودعه فيها من الأسرار اللطيفة والألغَز ، وأشار إليه في مضمونها من الحقائق الشريفة ورَمَز (52)، فتعيّن عليّ فَرضُ

(52) التقية : مبدأ من مبادىء الشيعة العملية ، اتخذه الشيعة مبدأ لصيانة حركتهم وعقيدتهم ، وفي القرآن « لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة » وفي قراءة « إلا أن تتقوا منهم تقية » . ومعنى هذه الآية أن المرء يحافظ على نفسه ويدرأ عنها الشر ، فيظهر خلاف ما يضمر ، أي أنه يتقي ويكتم حقيقة أمره .

استعمل هذا المبدأ الاثنا عشرية والاسماعيلية وحتى اخوان الصفاء خوفا من الخلفاء والولاة الذين يتبعون أثرهم ، لذلك كان الشيعة يختارون الرمز عندما ينص إمام على إمام آخر ، كما كان الشيعة عامة تخفي حقيقة أمرها وتمسك عن المعارضة والجدل إذا أحست بالخطر أو أن أمرها سيفتضح .

ولبيان قيمة هذا المبدأ روى الكليني أخبارا كثيرة منها أن أبا عبد الله قال : « تسعة أعشار الدين في التقية ، ولا دين لمن لا تقية له » ويؤولون الآية : « أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا » أي بما صبروا على التقية .

ومن معاني التقية استعمال الشيعة في كتاباتهم للرمز والاشارة واللغز . يقول اخوان الصفاء ، رسائل ج 4 ص 166 : « اننا لا نكتم أسرارنا عن الناس خوفا من سطوة الملوك ذوي السلطلة ولا حذرا من شغب جمهور العوام ولكن صيانة لمواهب الله — عز وجل — لنا » لذلك يطلبون من كل اخواني أن « يتحرز في حفظها واسرارها واعلانها واظهارها كل التحرز ويحرسها غاية الحراسة ويصنها أحسن الصيانة » رسائل ج 1 ص 44 ، ومن أجل ذلك جرت عادة اخوان الصفاء على أن يكسوا الحقائق ألفاظا وعبارات وإشارات . ج 2 ص 377 .

إجابته وإسعافُ أمله وتلبيةُ دعوته (53) رغبةً في ثواب الله في نشر الحكمة للطالبين من أهلها ، وإيصالها إلى الرّاغبين المستحقّين لها ، العارفين بفضلها ، لقول النبي — صلعم — : « لا تُعطوا الحكمة غير أهلها فتظلموها ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم » (54) وجَعلتُ ذلك في هذه الرسالة ، وسمّيتها بالمفيدة في إيضاح ملغز القصيدة . وبالله أستعين ، وعليه أتوكل ، ومن بركة مَن تشتملُ عليّ دائرته ويحيط بي فَلكُه استمدادُ المعونة فيما أنحوه منه وعليه المعوّل . ولم أعد فيما أوردته طريق الإشارة القريبة من العبارة صيانةً للحكمة أن تقع في يد من لا يستحقها من الرّعاع الجُهّال ، ورعايةً لأسرار أولياء الله عن أن ينالها من لا يستوجبها من الأشرار ذوي العناد والضلال (55) . فما كان في ذلك من غير عمد ولا زلل ولا زلّة بغير قصد فمنسوب إلى تبلّد بصيرتي وقصور صورتي ، وما كان من صواب فمن بركات أولياء نعمتي وأسباب هدايتي وبالله — تعالى — وبركاتهم أعوذ من الخطأ والزلل وأستهدي التوفيق إلى صواب القول والعمل ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

قال الرئيس علي ابن سينا : (الكامل)

هَبَطَتْ إليْكَ مِنَ المَحَلّ الأرْفَعِ
وَرْقَاءُ ذَاتُ تَعَزّزٍ وَتَمَنّعِ

---

(53) نلاحظ هنا العلاقة القوية التي تربط أفراد الأسرة الاسماعيلية بعضهم ببعض ، إذ يتعين على كل اسماعيلي أن يفيد أخاه الاسماعيلي ، وأن يأخذ بيده في جميع الميادين حتى يتحقق وجود مدينة فاضلة ، وهي لا تتحقق إلا بمد يد المساعدة والعمل على خلق المؤمنين . وكل اسماعيلي لابد أن يرمي إلى تحقيق قولة جعفر الصادق : « لا يكون المؤمن مؤمنا حتى يخلق مؤمنا مثله » ، ولهذه القولة قيمة كبيرة في توطيد أركان المجتمع الشيعي .

(54) ورد هذا القول منسوبا إلى الرسول كما في نصنا هذا ، وإلى المسيح كما في رسائل اخوان الصفاء ج 4 ص 166 ، ونسب إلى الأنبياء والأولياء بدون تعيين كما جاء في جامع الاسرار لحيدر آملي ص 20 مع إضافة : « كونوا كالطبيب الشفيق يضع الدواء موضع الداء . ولم نجد اثرا لهذا الحديث مسندا إلى الرسول في المسانيد السنية.غير انه جاء في سنن الدارمي مقدمة ص 35 : « ولا تحدث الحكمة للسفهاء » الذي يتفق في المعنى مع الحديث الشيعي .

(55) انظر تنبيه 52 .

مَحْجُوبَة عَن كُلِّ مُقْلَة نَاظِرٍ (56)
وَهْيَ التي سَفَرَت ولَمْ تَتَبَرْقَعِ
وَصَلَتْ عَلَى كُرْهٍ إِلَيْكَ ورُبَّمَا
كَرِهَتْ فِراقك وهي ذات تَفَجّعِ
أنِفَتْ ومَا أنِسَتْ (57) فَلَمَّا واصلَتْ
ألِفَتْ (58) مُجَاورة الخَرابِ البَلْقَعِ
وأظُنُّهَا نَسِيَتْ عُهُوداً بِالْحِمَى
ومَنَازِلاً بِفِراقِهَا لَمْ تَقْنَعِ
حَتَّى إذا حَصلَتْ (59) بِهَاءِ هُبُوطِهَا
عَنْ مِيمِ مَرْكَزِهَا بِذاتِ الأجْرُعِ
عَلِقَتْ بِهَا ثَاءُ الثَّقِيلِ فَأَصْبَحَتْ
بَيْنَ المَنَازِلِ (60) وَالطُّلُولِ الخُضَّعِ
تَبْكِي إذَا ذكرت عُهُوداً بِالحِمَى
بِمَدَامِعٍ تَهْمِي ولَمَّا تَقْلَعِ
وَتَظَلُّ سَاجِعَة عَلَى الدِّمَنِ الَّتِي
دُرِسَتْ بِتَكْرَارِ الرِّيَاحِ الأرْبَعِ
إذْ عَاقَهَا الشَّكْلُ (61) الكَثِيفُ وَصَدَّهَا
قَفَصٌ عَنِ الأوْجِ الفَسِيحِ الأرْفَعِ (62)

---

(56) وردت كذلك : عارف .
(57) وردت كذلك : وما ألفت .
(58) وردت كذلك : انست .
(59) وردت كذلك : اتصلت .
(60) وردت كذلك : المعالم .
(61) وردت كذلك : الشرك . والتعبيران صحيحان . فإذا اعتبرنا النفس وحصولها في البدن فهو الشكل ، ويمكن أن يعد البدن شركا للنفس . أما إذا اعتبرنا الورقاء فيكون الشرك أولى وأدق .
(62) وردت كذلك : المربع . يبدو أن التعبير بالأرفع أصح وأدق حيث أن هذا القفص الذي هو البدن يصد النفس عن اللحوق بالأوجع : الفسيح المرتفع .

وَغَــدَتْ مُـفَـارِقَـةً لِـكُـــلِّ مُخَلّف
عَنْهَـا حَلِـيفَ التُّربِ غَيْـرَ مُشَيَّع
حتّى إذَا قَرُبَ المَسِـيرُ (63) إلَى الحمَى
وَدَنَـا الرَّحِـيلُ إلَى الفَـضَـاءِ الأوْسَعِ
سَجَعَت وَقَدْ كُشِفَ الغِطَاءُ فَأبْصَرَتْ
مَا لَيْسَ يُـدْرَكُ بِالْعُيُـونِ الهُجّعِ
وَغَـدَتْ تُغَـرّدُ فَوْقَ ذِرْوَةِ شَاهِـقٍ
وَالعِلْمُ يَرْفَعُ قَدْرَ مَنْ لَمْ يُرْفَعِ (64)
فَلأيّ أمْرٍ (65) أهْبِطَتْ مِنْ شَاهِـقٍ (66)
سَامٍ (67) عَلَـى قَعْرِ الحَضِـيضِ الأوْضَعِ
إنْ كَانَ أهْبَطَهَـا الإلاَهُ لِحِكْمَـةٍ
طَوِيَتْ عَـنِ الفَطِنِ (68) اللّبِيبِ الأروَعِ
فَهُبُوطُهَا لاَ شَكّ (69) ضَرْبَـةُ لاَزِبٍ
لِتَعُودَ (70) سَامِعَـةً (71) لِمَا لَمْ تَسْمَعِ
وَتَكُـونُ (72) عَالِمَـةً بِكُلّ خَفِـيَّـةٍ (73)
فِـي العَـالَمِـينَ وَخَرْقُهَا (74) لَمْ يُرْقَعِ

(63) وردت كذلك : من الحمى .
(64) وردت كذلك : كل .
(65) وردت كذلك : شيء .
(66) وردت كذلك : شامخ .
(67) وردت كذلك : عال إلى .
(68) وردت كذلك : عن الفذ .
(69) وردت كذلك : ان كان .
(70) وردت كذلك : لتكون .
(71) وردت كذلك : بمـا .
(72) وردت كذلك : وتعود . واصلحها الناسخ بتعود عند شرح هذا البيت .
(73) وردت كذلك : حقيقة .
(74) وردت كذلك : فخرقها .

وَهيَ الَّتِي قَطَعَ الزَّمَانُ طَرِيقَهَا
حَتَّى لَقَدْ غَرُبَتْ (75) بِعَيْنِ المَطْلَعِ

فَكَأَنَّهُ (76) بَرْقٌ تَأَلَّقَ بِالحِمَى
ثُمَّ انْطَوَى فَكَأَنَّهُ لَمْ يَلْمَعِ

نقول – بعون الله –تع– وهدايته ومادّة وليّه في أرضه صلوات الله عليه وإفادته – أما قوله :

1 – هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ المَحَلِّ الأَرْفَعِ
وَرْقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ (77)

فإنه عنى بذلك ما جرى من فتور (78) من فتر عن قبول الإجابة في عالَم الإبداع (79) ، وتخلّفه وتهيّئه للنكوص بعد الاعذار إليه وتكشّفه ، وما

(75) وردت كذلك : بغير .

(76) وردت كذلك : فكأنها .

(77) هبطت أي نزلت وإنما لم يقل نزلت لأنه اقتبس من القرآن بما اشتق من الهبوط كقوله – تعالى – « قلنا اهبطوا » والخطاب للنفس الناطقة . قوله : إليك مخاطب مع الشاهد المحسوس المتصف بالحياة والحس والحركة . ومراده بالمحل الارفع العالم الروحاني والمنزل القدسي . ورقاء فاعل هبطت ، والورقاء حمامة لونها لون الرماد والحمامة أقوى وأسرع في الطيران والتصاعد من غيرها . وهذا اللون لا يرى في الهواء ، ولهذا أشبه النفس الناطقة بها . ذات تعزز وتمنع أي ذات عزة وقوة . فظاهر مغزى البيت يدل على أن النفس الناطقة أعم من أن يكون جسما نزلت من الجانب الأعلى إلى الأبدان كما هو مذهب المسلمين ، لكنها لما كانت مجردة عند الشيخ وجب أن يأول الهبوط على وفق مذهبه فيقول يريد بهبوط النفس تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف . (كارا دو فو Carra de Vaux ، المجلة الآسيوية 1899 ص 159)

(78) جاء في كتاب الفترات والقرانات لجعفر بن منصور ص 57ب : « ان الفترة مشتقة من الفتور والفتور من العياء والملالة كما يقال لمن سهر بالليل يكل بصره عن النظر ، وكادت تنطبق أجفانه لأن بعينه فتورا وتغيرا . ويقال أيضا للماء الساخن الذي قد نقصت حرارته وبقي فيه شيء من الحرارة فانه فاتر يعني مختلف عما كان عليه من السخونة لما اخذ الزمان من حرارته ، فيجب من هذا البحث أن تكون الفترة التي تقع بين الأدوار ، وإنما هي إعياء وملالة تلحق الأنفس الجزئيات في العالم الجسماني لعجزها عن قبول التأييد بالتخصيص مدة من المدد ، ثم تزول تلك الملالة فتظهر نفس زكية يتصل بالتأييد مخصوصا فهذا معنى الفترة » . وقد حصل هذا الفتور في العالم العلوى فكان سببا في انفجار العوالم ووجود العالم الارضي . انظر كذلك السجستاني إثبات النبوات ص 192 .

(79) عالم الابداع هو عالم العقول المفارقة ، ويشمل العقول العشرة التي تبتدىء بالعقل الأول الذي يسمى في اصطلاح الاسماعيلين بالمبدع الاول ، وتنتهي بالعقل العاشر مدبر عالم الكون والفساد . انظر الكرماني ، راحة العقل ص 138 .

كان من مُخاطبة الحق — سبحانه — له عند تقهقره ناكصا على العقب بقوله تعالى : «انطَلِقُوا إلَى ظِلّ ذِي ثَلاَثِ شُعَبٍ لاَ ظَلِيلٍ وَلاَ يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ » (80) وهي الثلاثة الأبعاد المقوّمة لذوات الأجسام المنحطّة إلى دركات النقص عن درجات الكمال والتمام بقوله : « اهبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوّ ، وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إلَى حِينٍ» (81) فأهبطوا من عالم اللطافة إلى محلّ الكثافة ، ومن فضاء الأنوار العالية إلى محلّ الأجسام البالية ، وأسر الطبيعة ، وبَحر الهيولى المتلاطم الأمواج ، وظُلمة عالمِ الكون والفساد ودار المزاج (82) .

وقوله : وَرْقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ

إشارة إلى ما كان من التكبّر عن الخضوع لمَن سبق عليهم بإجابته ، وتمنّعهم عن طاعة مَن أمروا بطاعته ، وانقسامهم في ذلك إلى نادم مستغفر بعد تعذّر الامكان ، وشاكّ متحيّر هو بالحقيقة هؤلاء الثلاثة الأركان ،

(80) المرسلات ، 30 .

(81) الاعراف ، 24 . البقرة ، 36 .

(82) لقد كانت مسألة تخلف بعض الاشخاص الروحانية في العالم العلوى ونكوصهم من أهم المسائل التي تعرض إليها الاسماعيلية بالبحث والدرس ، والتي كانت سببا في تفجير العوالم الكثيفة ، وتظهر أهميتها إذا عرفنا أن الفلسفة الاسماعيلية ترتكز أساسا على مبدأ قانون الموازنة . فحسب هذا القانون ، فان قصة آدم وابليس الواردة في الكتب المقدسة ، دفعت الاسماعيلية إلى الحديث عن صراع ونزاع وقع في العالم العلوى حين استجاب البعض لنداء الرب فسارع بالطاعة والعبادة بواسطة العقول التي سبقت غيرها بالاستجابة بينما رفض البعض الآخــر الاعتراف يالوسائط فتحيــروا ونكصوا وأصابهــم الفتــور وقيل لهم « اهبطوا بعضكم لبعض عدو » ، فأظلمت ذواتهم وتكثفت ، وذلك تحقيق لقوله تع : « انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب » وهو الجسم المادي المكون من الطول والعرض والعمق . وهكذا فإن قصة آدم وما جاء فيها من تفاصيل كانت قد وقعت في العالم العلوى عند بدء التكوين ، بل نستطيع أن نقول إن قصة آدم الجزئي المذكورة في كتب الوحي هي حكاية وإعادة لما وقع في العالم العلوي ، لذلك يتحدث الاسماعيلية عن آدم روحاني وهو عقل من عقول عالم الابداع الذي أصابه الفتور وتأخر عن رتبته ثم تاب وأناب ، وعن آدم كلي وهو أول آدم ظهر في الشكل الانساني وأول إنسان في الوجود ، وعن آدم جزئي وهو آدم دورنا وهو المشار إليه في الكتب المقدسة . انظر تفصيل ذلك في كتابنا : الآراء الدينية والفلسفية للاسماعيلية الفاطمية ص 130—138 . وكذلك رسالة المبدأ والمعاد للحسين ابن علي تحقيق وترجمة هنرى كوربــان H. Corbin طهران 1961 ضمن ثلاث رســائــل اسماعيلية Trilogie ismaélienne ص 102 وما بعدها .

ومُصرّ مستكبر هو قسم الأرض (83) التي عليها نقطة المركز والمكان ، وما كان من المدبر – تعالى – من أقدره من وضع كل قسم من هذه الثلاثة الأقسام في موضعه اللائق به بمقتضى العدل (84) لما اطلع عليه من سابق نيّاتهم ، وترتيب كلّ شيء من ذلك في مكانه الذي يستحقه لما علم من باطن طويّاتهم : أفلاكا وكواكب هي الآباء ، وأركانا هي الأمهات (85) ، لتكون النتيجة المواليد التي أولها المعادن وآخرها الانسان الحقيقي (86) الذي هو القصد وعليه المؤول ، وأول الفكر وآخر العمل ، الولد التام الحائز لما فات من رتبة الكمال والتمام ، الخالف لموجده في موضعه ومكانه ، والمدبّر لما كان مصروفا إليه من أفلاك العالم وأركانه .

(83) ان التكبر والنكوص والتحير الذي أصاب فريقا من أشخاص العالم العلوي لم يكن في مستوى واحد ، بل كان يختلف من جماعة إلى أخرى . هناك من الكائنات من ندم على فعله فطلب المغفرة ، وهناك من شك فتحير ، وهناك من أصر واستكبر . فمن النادم المستغفر تكونت الافلاك والكواكب ولذلك كانت أكثر لطافة من غيرها ، ومن الشاك المتحير تكونت الاركان أو الأمهات وهي الماء والتراب والهواء والنار ، ومن المصر المستكبر تكونت الأرض . انظر تفصيل ذلك في كتابنا الآراء الدينية والفلسفية ص133–138 ؛وكذلك رسالة المبدأ والمعاد ص 106–107 ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية Trilogie ismaélienne تحقيق هنري كوربان H. Corbin طهران 1961 . أنظر ما جاء عن أحمد بن خابط أحد رجال المعتزلة في هذه المسألة ، الشهرستاني الملل والنحل ج 1 ص 62 .

(84) العدل الالهي : من المشاكل التي أثارها الاسماعيلية هي مشكلة العدل الالهي في خصوص وجود كائنات متفاوتة في الفضل والدرجة . يرى الاسماعيلية أن هذا التفاوت يتبع النية وما وقع اضماره عند عرض الله للميثاق . فالاسماعيلية يتحدثون عن وجود عقول متفاوتة في الدرجة والفضل ، وتخضع كائنات العالم الارضي إلى هذا التفاوت . وهذا التفاوت كما ذكرنا مرهون بالنوايا التي اضمرتها الكائنات الروحانية في مبدا التكوين قبل أن تتفجر العوالم .

(85) يؤكد مفكرو الاسماعيلية على مبدا الثنائية في الخلق : فلا بد من ذكر وأنثى حتى يقع التوالد والتناسل ، ومن هذه الجهة عبروا عن الكواكب والافلاك بالآباء ، عنصر الذكورة ، وهو الذي يبعث بالمادة وعن الأرض أو الأركان التي هي الماء والهواء والنار والتراب بالأمهات ، عنصر الانوثة، وهو الذي يتقبل المادة ، ولا بد من وجود هذين العنصرين حتى يقع الخلق والتوالد . وطبقوا هذا القانون على الجانب الروحي والجانب الاجتماعي . فالدعوة لا يمكن لها أن تثمر إلا إذا وجد الامام الذي هو بمثابة الاب والحجة الذي هو بمثابة الام .

(86) الانسان الحقيقي : يرى الاسماعيلية أن العالم كله خلق من أجل الانسان والانسان الحقيقي ، فهو الغاية وهو القصد ، وهو كما يقولون : أول فكرة الباري قبل خلق العوالم وآخر كائن خرج إلى الوجود . فالانسان هو زبدة العالم ، وهو الولد التام الكامل الذي جمع فيه كل صفات العالم فقيل فيه العالم الصغير . ويقول حميد الدين الكرماني ، راحة العقل ص 145 – 162 : « ان الانسان الحقيقي هو عقل قائم بالفعل ، وهو مثل أصحاب الأدوار أي الرسل وخاصة السابع القائم الذي يعتبر خلاصة الرسل كلهم » .

فجعل المدبّر ، جلت قدرته ، أجزاء العالم الكبير مرتبة بعضها في أفق بعض ليقع بتقابل المناسبة والمشاكلة والمشابهة والمماثلة اتصال الضد بضده المنافر له ، ويحصل باتصال البعض بالبعض الغرض الذي قصد إليه متولي أمره وعمله . فكان الطرف الاعلى منه الذي هو الفلك المحيط أصفى الهابط وأشرفه ، وأقربه مناسبة لما فوقه وألطفه ، وكادت هيولاه تتحد بصورته للطافته وكونه على الغاية للتهيىء لما يكون منه لبساطته وشفافته . وكانت الأرض التي هي الطرف الادنى من العالم أكثف أجزائه وأشدها ظلمة ، وأبعدها عن ذلك العالم الشريف وأقلها قبولا لما يراد خروجه بموجب العدل والحكمة حتى كادت صورتها تشبه هيولاها لبعد نسبتها ومشاكلتها لعالم الأنوار ، وانحطاط رتبتها وما كان بين هذين الطرفين من الأفلاك الدائرات والأكر المتحركات ، كلّما كان أقرب من الطرف الأعلى كان ألطف وأشرف ، وصورته على هيولاه أغلب . وما دنا إلى الطرف الأسفل كان أنقص وأكثف ، وصورته أشبه بهيولاه وإليه أقرب . ذلك تقدير العزيز العليم ، وما ربك بظلام للعبيد .

وقد ذكر ذلك الشخص الفاضل صاحب الرسائل (87) — صلوات الله عليه — في كثير من رسائله الشريفة منه ما لوح به ومنه ما صرح . فمن ذلك قوله في الرسالة الجامعة (88) عند ذكره العالم إنسان كبير وهو : « إذا قالت الحكماء النفوس الجزئية . فإنما عنوا بها القوى المنبثة (89) من النفس الكلية

---

(87) يرى مفكرو الاسماعيلية المتأخرون من اسماعيلية اليمن أن الذي ألف الرسائل شخص واحد لا أشخاص متعددون . وجاء في الرسالة الوحيدة في تثبيت أركان العقيدة ص 45 للحسين ابن الوليد ، أن مؤلفها هو أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل ، وهو ثاني أئمة دور الستر الواقع بين محمد بن اسماعيل والمهدي مؤسس الدولة الفاطمية . ونشير هنا إلى أن الآراء في هذا الموضوع متعددة سواء عند القدماء أو عند المحدثين . انظر كتابنا الآراء الدينية والفلسفية ص27—22 . وانظر كذلك حسين الهمداني Ikhwân as-Safâ' in the literature of the ismaili tayibi da'wat. Der Islam, XX, 1932

وكذلك مقدمة الرسائل بقلم طه حسين وأحمد زكي .

(88) هذا النص مأخوذ من رسالة الجامعة ج 2 ص 38—39 : ويوجد كذلك في رسالة جامعة الجامعة ص 80 .

(89) رسالة : المنبعثة .

الهابطة إلى المركز ، المشتاقة إلى عالم الطبيعة المتخلفة عن قبول الافاضة العقلية (90) ، التي لحقها الفتور عن التسبيح والتقديس في محل الأنوار ، فأهبطت إلى قرار المركز (91) وتكليف العبادة وصعوبة الطاعة بالآلة الجسدانية والأشخاص الطبيعية . وكانت بنوع ليست هي به الآن (92) . وإليه ترجع إذا تابت من خطيئتها واستقالت من عثراتها (93) . ولذلك تعطّف الكل (94) عليها ، وتأنس إليها ، وأرسل الرسل المنذرين (95) ، وأمدّهم (96) بالملائكة المقربين . فإن تابت وأنابت عادت إلى روح وريحان ، ورب غير غضبان ؛ وإن عصت وأبت ، وأصرت واستكبرت ، وعن المنذرين تخلّفت ، وإن ذكرت لا تتذكر (97) ، وإن بصرت لا تتبصر (98) ، تحيرت وتقطعت (99) كتقطع (100) السيل المنحط من ذروة الجبل في تخوم الأرض ، وصارت في ظلمات أسفل السافلين ، وهي تارة تنزل بالفساد وتارة تطلع بالكون إلى محل الأجساد ، وتارة يتصرف بها الزمان وتغاير الأيام ، وتنبث في الآفاق ، وتتقطع (101) أمما .

---

(90) الافاضة العقلية . يعبر الاسماعيلية عن الافاضة العقلية بعدة اصطلاحات منها المادة الالهية وعمود النور والمغناطيس الالهي والساري ، وكلها تفيد معنى واحدا وهي العلوم الالهية التي اتحدت بالعقل الأول . وهذه المادة (أو المعارف الالهية) هي التي تفيد الكمال الثاني وهو الكمال الصوري حيث ان الكمال الأول هو الوجود الهيولاني وهو الوجود بالذات . انظر قاضي النعمان ، أساس التأويل ص 141 .

(91) رسالة : ووقع بها تكليف .

(92) رسالة : هكذا في حاشية الرسالة وفي الأصل : وكانت لسبب هي له الآن .

(93) مسألة الخطيئة والزلة ، انظر تنبيه 82 .

(94) رسالة : الكلية . في الحاشية ولذلك يعطف الكل عليها ويأنس إليها .

(95) رسالة : والمنذرين .

(96) هكذا في الحاشية وفي الأصل أيدهم .

(97) رسالة : لا تذكر .

(98) رسالة : لا تبصر .

(99) رسالة : وانقطعت .

(100) هكذا في الحاشية وفي الأصل : كما ينقطع المنحط .

(101) رسالة : تنقطع .

ثم ما جاء عنه — عليه السلام — في جامعة الجامعة (102) عند ذكر آدم الكلي وزوجته (103) وابليس الكلي (104) والشجرة المنهي عنها ، وهو قوله : « وما كان من الأمر في ذلك في البداية والمعصية الحادثة في عالم النفس ، وكيف كان انسياق الأمر وسريان القوة النفسانية في أول الأشخاص الإنسانية ، وهي الصور الآدمية ، وهو آدم الجزئي العاصي ، الواقع به النهي عن أكل الشجرة

(102) جامعة الجامعة ، رسالة نشرها عارف تامر ونسبها إلى إخوان الصفاء ويبدو عند المقارنة أن هذه الرسالة تلخيص لرسالة الجامعة التي نشرها جميل صليبا (دمشق 1948) . ولقد شك بعض الباحثين في أن تكون جامعة الجامعة مؤلفا قام به إخوان الصفا على انفراد وتحت هذا الاسم وإنما هذا الكتاب عبـارة عن فصول منتزعـة من رسالة الجامعة مع شيء من الاختلاف . وإضافة إلى ما يوجد من التشابه التام بين الرسالتين فإنه لا توجد أية إشارة إليها لا في رسالة الجامعة ولا في غيرها . ولكن ذكر هذه الرسالة في نصنا هذا يثبت صحة وجود رسالة بهذا الاسم غير أنه لا نستطيع أن نقطع بأن ما نشره عارف تامر هو كل الرسالة أو هو الرسالة نفسها خصوصا وأن النص الذي ذكره مؤلفنا على أنه من رسالة جامعة الجامعة لا نجد له أثرا في طبعة عارف تامر . انظر المقدمة ص 13 .

(103) آدم الكلي هو أول شخص بشري وجد على الأرض ويسمى آدم الأول ، وهو صاحب الجثة الابداعية أي الجثة التي تنسب إلى الابداع وهو الخلق من لا شيء ، وهو الذي ظهر في سيلان مع سبعة وعشرين شخصا آخرين أصحاب الدعوة الخالدة . وهنا يجب أن نفرق بينه وبين آدم الروحاني وبينه وبين آدم الجزئي . فآدم الروحاني هو الملك الذي استكبر وتحير فاظلمت ذاته وتاخرت مرتبته ، فاصبح عاشرا بعد أن كان ثالثا في الرتبة ، ثم تاب وأناب وهو العقل العاشر مدبر عالم الكون والفساد . أما آدم الجزئي فهو صاحب دور الستر وآدم دورنا .
انظر أربعة كتب إسماعيلية نشر ستروتمان ص 129 ، ورسالة المبدأ والمعاد لسيدنا الحسين ابن علي ص 111 وما بعدها و103 وما بعدها . وكتابنا الآراء الدينية ص 134 وما بعده.
أما زوجة آدم الكلي فهي حجته ، فحواء هي حجة آدم الجزئي ، وكل آدم وكل ناطق وكل إمام لابد له من زوجة أي حجة لأنه لا تنشأ المواليد الا من اجتماع ذكر وأنثى كما هو المعروف في الولادة الطبيعية .

(104) ابليس الكلي : لقد ذكرنا في تعليق 85 مبدا الثنائية في الخلق ، ونؤكد هنا على أن هذا المبدا ضروري في استمرار الكون لأن حركة الكون ، كما يراها الاسماعيلية ، ترتكز أساسا على مبدأ التضاد ، فإن الخير في العالم المادي ليس له معنى إلا بوجود الشر ؛ فلو انعدم الشر انعدم بدوره كل معنى للعالم المادي ، لأن العالم المادي كان قد صدر إلى الوجود على أثر ظهور التضاد وهو ما يعبر عنه الوحي بفكرة إبليس الذي معناه الضد ، وفيه يقول اخوان الصفا : « ان ابليس هو اسم مشتق من الحيرة والضلال ، ومن ذلك يقال : أبلس الرجل إذا انقطع وتحير ووقف عن الأمر الذي هو أصلح له لو فعله ؛ كذلك ابليس لما أمـر بالسجـود لآدم أبلس بمعنى تحيـر ووقف ، ووقوفـه عن السجود لآدم استصغارا له واستكبارا عليه لما ظنه في نفسه من الجلالة وأنه بقياسه قد بلغ إلى حد الكمال ، فأبى واستكبر واخلد إلى المعصية والخروج عن الطاعة ... » رسالة الجامعة ج 1 ص 124 ، لذلك وجدنا الاسماعيلية يتحدثون عن آدم الروحاني وعن ابليس روحاني ، وآدم كلي الذي هو أبو البشرية حقيقة ، وقالوا بأن ضده ابليس كلي ، وآدم جزئي وابليس جزئي وهما اللذان تحدث عنهما القرآن ، وأن ابليس كان السبب في خروج آدم وزوجته من الجنة . ومن هنا أصبحت كلمة ابليس تطلق على الضد . فلكل نبي ضد هو ابليسه ، ولكل إمام ضد .

النباتية ، وبيان ذلك في بدايته في حال البسائط الأولى حين ظهوره في العـالم الصغير ، إذ كان ما بدا بالبسائط بالقوة بدا في عالم التركيب بالفعل ، إلى قوله – صلوات الله عليه في هذا الفصل – إذ كانت البداية لا اختلاف في جوهريتهـا من جهـة الخلقـة الابداعيـة ، وإنما وقع الاختـلاف والتبايـن في الاضمـارات الباديـة في الأوهـام المتخيلات » . هذا قولـه – صلعم – .

ولو أردنا التوسع في الاستشهاد على ذلك من الرسائل الشريفة وسواها من كلام موالينا – صلوات الله عليهم (105) – من تأليفات حدودهم – أعلى الله قدسهم – لخرج من حدّ ما بنينا عليه هذه الرسالة . وفي القليل من ذلك ما يُغني طالب الكثير منه .

وقد لوّح مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب – صلوات الله عليه – بشيء من ذلك في مواضع من كلامه في نهج البلاغة وغيره ، فمن ذلك قوله : «ولينظر أحدكم أسائر هو أم راجع ، فإنه من الآخرة قدم وإليها يرجع » . ويكفي في ذلك ما استشهدنا به من قوله سبحانه : « انطَلِقُوا إلى ظِلٍّ ذِي ثَلاَثِ شُعَبٍ لاَ ظَلِيلٍ وَلاَ يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ» (106) وقوله عز وجل : « اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إلَى حِينٍ » (107) . ثم قال عز وجـل : « يَا أيَّتُهَا النَّفْسُ المُطْمَئِنَّةِ ارْجِعِي إلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً » (108) . والمفهوم من الكلام أنه لا يقال للواحد ارجع إلى موضع كذا إلا إذا كان قد تقدّم كونُه فيه . وفي بعض هذا غُنْيَةٌ لِمَن وفّقه الله لمعرفته ، وأرشده إلى تَصَوّر حقيقته . جعلنا الله من الموفّقين لقبول الحقّ ، الراشدين به ، ولا جعلنا من المغضوب عليهم ولا الضالّين بفضله وكرمه .

(105) في الأصل : عليه .
(106) المرسلات ، 30 .
(107) البقرة ، 36 ؛ الاعراف ، 24 .
(108) الفجر ، 27 .

وأما قولـه :

2 — مَحْجُوبَـةٌ عَنْ كُـلِّ مُقْلَـةِ نَاظِرٍ
وَهِـيَ الَّتِـي سَفَرَتْ وَلَمْ تَتَبَـرْقَـعِ (109)

فإنه عنى بذلك الحياة الهابطة التي تقدّم ذكرُها لما غشيتها أمواجُ الحيرة ، والتبست بالأجسام ، وأحاطت بها سُرادقات الشّكوك ، وهَوت في حَنادِس الظلام ، وهي المُكَنَّى عنها بالطبيعة (110) تارة ، وبالحياة السارية (110) تارة ، وبالخميرة الإبداعية (110) تارة ، التي قال الله — تعالى — فيها وهو « الذي يُخْرِجُ الخَبْءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالأرْضِ » (111) . فلا يخلو جزء من أجزاء العالم الكبير ومواليده ، ولا يتعطّل شيء من الموجودات الجسمانية منها . وكيف يخلو منها وهو الجوهر الحامل لأغراضه المنتهية به إلى أفضل أحواله وأكمل أغراضه . وهي كما قال سيدنا حميد الدين — أعلى الله قدسه — فيها في المشرع الأول من السور الخامس من كتاب راحة العقل عند ذكره الجزءين اللذين هما الهيولى والصورة (112) . وبيانه أن الطبيعة في الجزء الأشرف منهما المكنى عنها بالصورة نقول فيها « إنّها حياة بالفعل منبعثة من عالم القدس ، غير مُستقلّة في وجودها بذاتها ، ولا مجرّدة عن غيرهـا ممّا يرتهن وجودها به (113) ، (يعني الهيولى الحامل لها) .

---

(109) محجوبة صفة للورقاء ، وبعضهم قال محجوبة بنصب على الحال ، يعني أن النفس الناطقة محجوبة عن النظر لكنها معلومة أو كل أحد يعلم تحقق نفسه بالضرورة . سفرت من السفر وهو كشف الوجه ، والتبرقع ستر الوجه .

(110) يقول حميد الدين الكرماني في تعريف الطبيعة : « انها مبدأ حركة وسكون في الشيء الذي هو فيه بالذات ، وذات هذا المحرك هي الحياة السارية عن عالم الربوبية المعرب عنهـا بالصورة التي وجودها بالانبعاث من عالم الابداع مع الهيولى » . راحة العقل ص 171—172 . ويقول أيضاً بأن الطبيعة هي الحياة المسماة بالنفس ، راحة العقل ص 165 . وجاء في كتاب الأنوار اللطيفة ص 41 لمحمد بن طاهر الحارثي (توفي سنة 584هـ) : ان الحياة الهيولانية الموجودة في جملة الطبائع الأربع هي المسماة بالطبيعة وبالخميرة الابداعية وبالنفس النامية وبالصورة » . وكل هذه المصطلحات تفيد أن الطبيعة هي الحياة والنفس السارية من عالم النفس وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي والكمال الأول هو الوجود من حيث الذات ، أي الوجود الطبيعي لكل جسم .

(111) النمل ، 25 .

(112) الكرماني ، راحة العقل ص 149—150 .

(113) ويضيف الكرماني : لوجودها من نسبة غير مجردة .

ثم قال : شائعة في عالم الجسم ، قد امتلأت السموات والأرض منها ، فلا يخلو منها شيء ولا يعزب (114) عنها شيء ، هي فاعلة فيه تعطي كل شيء كماله الأول الذي يتعلق بكونه موجودا . فإذا نسبت إلى الموجودات التي بها وجودُها على العموم سلُوكا من طريق الإحاطة بفعله فهو محرّكٌ لكلّ شيء هو فيه كمال الوجود ، وعلى الخصوص الذي يكون بحسب أفعاله في كل قسم قسم . فهو إذا حرّك الأجسام العالية دورا ملك (115) ، وإذا حرّك النار والهواء علوا خفة ، وإذا حرّك الماء والشيء الثقيل سفلا ثقل (116) ، وإذا حرّك النبات للنماء نفس نامية ، وإذا حرّك الحيوان لطلب الملاذ نفس حسية (117) ، وإذا حرّك الانسان للإحاطة بالموجودات نفس ناطقة ، والكل بكونه فاعلا طبيعة واحدة ، وبأفعاله بالمواد المختلفة التي فيها يفعل كثيرة إلى آخر ما ذكره — أعلى الله قدسه —

ثم إنا نقول : إنه بخروج هذه الحياة الكامنة من القوة إلى الفعل إذا أديرت الأفلاك ، ورُتّبت الأملاك ، ومخضت الأمهات ، وبرز المعدن والنبات ، وظهر الحيوان المكبوب ، وانتهت الغايةُ إلى وجود الشخص البشَري الذي هو الغرض المطلوب ، وذلك أول ما ظهر من المواليد المعدن ، فكانت هذه الحياة فيه كامنة غيرَ ظاهرة بأفعالها بالكلّية إلا بما يشاهد من الخواص التي فيه كحجر المغناطيس والحديد وحجر الماس والذهب والحجر المسماة بغاضة الخل ، والمنافرة بين الأسرب والماس حتى لا يكسره غيره مع ضعفه ورخائه وقوة الماس وشدته ، وغير ذلك مما يعرفه أرباب الخبرة بخواص الأحجار . فلا تزال هذه الحياة تترتّب علوا في أنواع المعادن حتى تنتهي إلى أعلاها كالمرجان الذي هو من جهة جسمه معدن ومن جهة تكونه في البحر

(114) في نص راحة العقل : ولا يغرب .
(115) في نص راحة العقل : فلك .
(116) في الأصل : ثقيل .
(117) في نص راحة العقل حية وهو تحريف ، ونصنا أصوب .

نبات . وإذا ظهرت هذه الحياة بجسم النبات صارت فيه أبينَ فعلا وأقـوى أثرا ، واكتسبت قوى النفس النامية السبع : وهي القوة الجاذبة والقوة الماسكة والقوة الهاضمة والقوة الدافعة والقوة الغاذية والقوة المنمّية والقوة المصوّرة . فهي بالجاذبة تجذب لطافة المعدن ، وتمسكه بالماسكة ، ثم تهضمه حتى يوافق جسمها ويصلح الامتزاج بالقوة الهاضمة ، وتدفعه إلى مواضعه اللائقة بالقوة الدافعة ، وتغتذي به القوة الغاذية ، وتُنمي أغصانها وفروعها بالقوة المنمية ، وتصور ما تحتاج إليه من الأوراق والبذور والحبوب وغير ذلك بالقوة المصورة . وصار لهذه الحياة في هذه الرتبة شعور لطلب الغـذاء مـن المواضع التي فيها الرطوبة والتعرج عن المواضع الصلبة ، فلا تزال تتدرج في أنـواع النبـات حتى تنتهـي إلى غاية مثل شجر النخل الذي صار من حيث الصورة نباتا ومن حيث الخواص والأفعال شبه الحيوان ، وذلك أنه لا يـُثمر إلا بتلقيح إناثه بذُكرانه ، وإذا قطعت رؤوسه جفّ وتَلِف ، وصورة نباته على ساق مشابه للقامة الالفية (118) .

ثم إنها إذا علَت هذه الحياة عن هذه المرتبة إلى مرتبة الحيوان المكبوب صعدت في مراتب أنواعه درجة درجة ، واكتسب الحواس الخمس التي هي السمع والبصر والشم والذوق واللمس ، وصار لها حس الألم وحيلة الدفع إما بالهرب وإما بالمدافعة عن ذاتها وقوة الانتقال من مكان إلى مكان بالاختيار والإرادة . فلا تزال تترقى في أنواعه حتى تبلغ إلى أشرفه وأعلاه كالفرس الذي هو من حيث الخلقة الجسمانية من جملة الحيوان ، ومن حيث الأخلاق

(118) يقول محمد بن طاهر الحارثي في مجموع التربية (ص 81ب) : إن المقامات الالفية هي الأجسام البشرية التي هي الصراط المستقيم الممدود بين الجنة والنار . ولا تعدو أن تكون هذه المقامات الالفية هياكل إنسانية أي أجساما لحمية دموية ونفوسا نامية حسية سائرة إلى أول درج من درج النطق . وذكرنا سابقا أن الإنسان من حيث جسمه واحتواؤه على الحياة هو الكمال الأول أي إنه أحرز على الكمال الذاتي بالوجود ولكنه وجود بالقوة ، إذ الوجود بالفعل هو الكمال الثاني وهو حصول الإنسان على المعرفة والتأييد وهو التصور بالعلوم الإلاهية وهو ما يعبر عنه الاسماعيلية بالولادة الثانية أو الولادة الروحية، وهو الغرض من الإنسان . انظر الكرماني ، راحة العقل ص 74 ، 110 ، وأربعة كتب إسماعيلية ص 149 ، ومنتخبات إسماعيلية تحقيق عادل العوا ، ص 173 .

مشاكل للإنسان . وإذا ظهرت الحياة بالقامة الإلفية اكتسبت أمورا أخرى أشرف مما تقدم من المراتب التي جازتها ، وأجل قدرا من القوى الأولى التي ملكتها وحازتها : وهي قوة التخيل والحفظ والفكر والذكر والفطنة والصنعة والتميز والرويّة ، فلا يزال ينتهـي بها الحال في مراتب نوع الإنسانية حتى تصل إلى غايتها ،وتركب طبقا عن طَبَق حتى تبلغ إلى نهايتها، وهي مراتب ذوي التأييد المتصلين بالملائكة المقرّبين بنفوسهم اللطيفة لا بأجسامهم الكثيفة ، وذلك غاية ما يتّصل إليه . وتتقدم إن قارنها التوفيق .

ووقف العامل عن عمله ، واتصل الآخر بالأول .

فمعنى ما ذكره في البيت من احتجابها هو ما ذكرناه من تدرّجها في هذه المراتب من أدناها إلى أعلاها وصعودها في درج معراجها حتى بلغت منتهاها (119) ، وصعب معرفة ذلك وغمض الأمر فيه إلا مَن ألهمه الله ــتع ــ أخذه من أربابه ، هداة الأمة وأبواب الرحمة .

وأما قوله : وَهِيَ الَّتِـي سَفَرَتْ وَلَمْ تَتَبَرْقَعِ

فهو ما بيّنا من ظهور أفعالها التي تعجز عنها الأجسام عند التحقيق والبيان ، ولا يقدر على إصدار شيء منها إلا بها مما هو مشاهد للعيان مستغن عن إقامة دليل وبرهان . فاعلم ذلك إن شاء الله ــتع ــ .

---

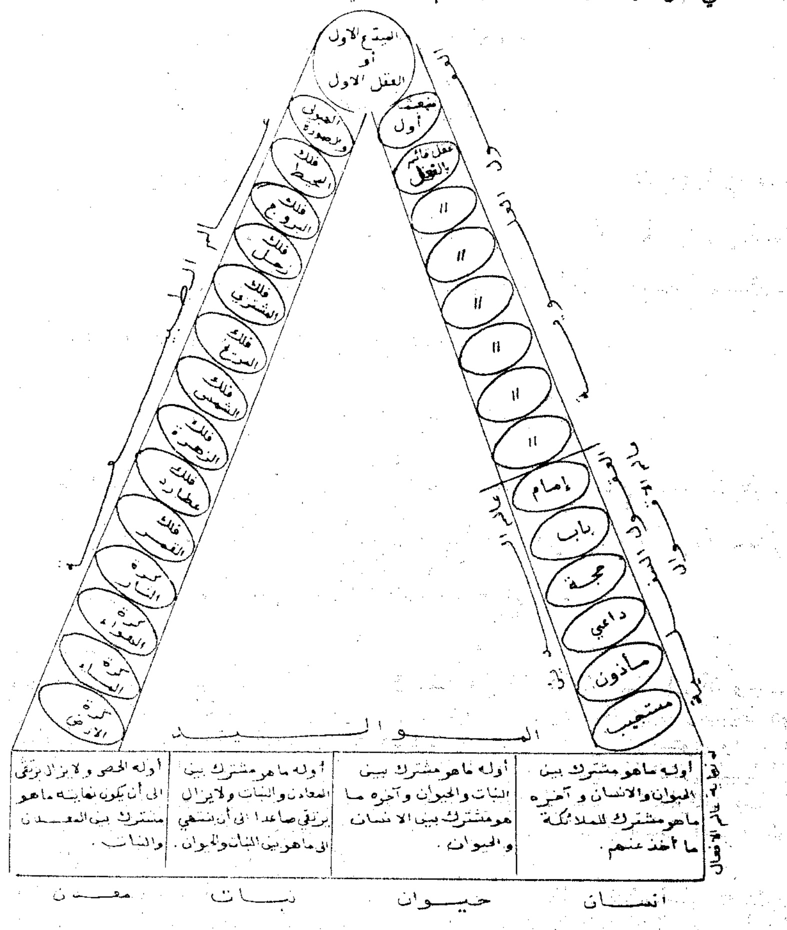
(119) يرى مفكرو الاسماعيلية أن عملية الخلق تواصلت بطريقة منطقية منسقة إلى أن وجد الإنسان . وهاته العملية تتكون من مرحلتين : نزول وصعود . فالنزول والهبوط هو ابتداء الخلق المادي ، وقبل الخلق لم يكن هناك نزول إذ كل العقول في مستوى واحد ، وإن اختلف ترتيبها ، وبظهور الزلة تكون العالم المادي وتواصل هذا الخلق طبيعيا إلى أن كانت الأرض أين سيبلغ التكوين الطبيعي أقصاه بوجود الانسان . فالمخلوقات يمثلون في النظام الكوني دائرة أو للتقريب من الأفهام يمثلون مثلثا (كما في الشكل الآتي) كما ذكر علي بن الحسين بن الوليد في رسالته التي سماها بالضلع .

ونلاحظ أن هذه العملية ترتكز أساسا على مبدإ النشوء والارتقاء . فالاسماعيلية يتحدثون عن الصعود والارتقاء في سلم التكوين الطبيعي الذي يبتدىء بالمعادن باجتماع العناصر الأربعة ثم تلتقي بالنبات عند أرقاها حيث يمثل المشاكلة بين أرقى المعادن وأبسط النباتات أي أنه يحتوي على خصائص المعادن وخصائص النبات . ونقول كذلك في النبات الذي يبتدىء من أرقى المعادن لما له من خاصيات نباتية وينتهي بأرقى النباتات المشابه للحيوان ، ونقول

وأما قوله :

3 ــ وَصَلَــتْ عَلَى كُرْهٍ إلَيْكَ وَرُبَّمَــا
كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَهِـيَ ذَاتُ تَفَجُّعٍ (120)

في الحيوان كذلك الذي ينتهي بالانسان الذي هو غاية الطبيعة ونهايتها ، وهو من جهة أخرى يعتبر بداية العالم الروحاني من جهة صورته . وترتقي صورته حتى تصل إلى الأصل الذي خرجت منه قبل الزلة . وان أنواع الموجودات من معادن ونبات وحيوان تمثل القمص التي تمر منها الحياة النازلة من العالم الروحاني لتصل إلى الصراط المستقيم الذي هو الانسان .



(120) إنما وصلت على كره لأن اللطيف الروحاني يكره مصاحبة الكثيف الجسماني . وربما كرهت مفارقة البدن إذ لم يكتسب السعادات ولأنها نسيت العالم الروحاني وأنست بالذات الجسمانية Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 160 .

فمراده بذلك ما تقدم ذكره من انحطاطها إلى هذا العالم جبْرا بغير اختيار ، وهبوطها قسرا بحكم الاضطرار ، وذلك أنه لما كان منها ما أوجبناه من التخلّف عن الإقرار والتمادي على الجحود والاستكبار ، أحاطت بها ظُلُمات الثلاثة الأبعاد (121) . وأوجبت الحكمة الإلهية الاقصاء لها والابعاد ، وعلم مُتولّي أمرها أن لا مقام لها في ذلك العالم الشريف النوراني ، والمحلّ القدساني الروحاني ، وأنه لاخلاص لها من دائها المُلازم لذواتها إلا بكرور الأزمان وحركات الأفلاك وامتزاج الأركان ، فجعل بعضها لبعض آلة ، ورتّبها في مراتبها منفعلة بمقتضى العدل وفعّالة . وذلك طريق الاكراه والاجبار الذي ليس له في شيء منه تصرّف بإرادته والاختيار ، منساقة فيه إلى الكمال الأول (122) الجسماني ، الذي هو التشخص بالقلب الإنساني ، وذلك معنى قوله : « وَصَلَتْ عَلَى كُرْهٍ إلَيْكَ » ، وهو بالحقيقة إكراه بين تخييرين ، وعُسر بين يُسرَين . وما يَعْقِلُها إلا العَالِمُون . فسبحان من بدأ خلقه بالتخيير إيجابا للعدل وبه عقّب ، وجعل الجبر متوسطا بينهما ، لما رآه في الحكمة أولى وأوجب ، ولا إلاه إلا هو ربّ العرش العظيم .

وأما قولُه : وَرُبَّمَا كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَهِيَ ذَاتُ تَفَجُّعِ

فمعناه أن جميع النفوس الخيّرة والشرّيرة تكره الموت . فأما النفوس الشريرة فإنها لما أنست بالعالم الطبيعي الحيواني والاستغراق في بحر الهيولي الظلماني ، ونَسيت ما فارقته من العالم الشريف الروحاني ، وخفي عليها حالها ، واستتر عنها مبدؤها ومآلها ، تمنت التمتع (123) بهذه الحياة الدنيوية الفانية ، واختارت التثبت بهذه الأجسام البالية ، وكرهت الموت جهلا بما تصير إليه ،

(121) وهي الطول والعرض والعمق .

(122) ذكرنا فيما تقدم أن الكمال الأول هو الوجود بالذات ، وهي القامة الالفية أو القالب الانساني ، وهي الولادة الجسمانية .

(123) في الأصل : التمنع .

وخوفا مما تقدم عليه . وأما النفوس الخيرة فإن أولياء الله لمّا تحققوا ما وقعوا فيه من هذه البليّة ، وعرفوا ما كان من الزلّة الموجبة لذلك الخطيئة ، وندموا على ما كان فرط من أمورهم فلاذوا بالمآب ، وغنموا إكتساب الخيرات بآلة هذا الجسم ما داموا في محل الاكتساب ، فلذلك كرهوا الموت .

وقد بين ذلك مشبعا الشخص الفاضل صاحب الرسائل – صلوات الله عليه – قال في كتاب مجالس التنظف لطهارة النفوس (124) قولا أوردناه هاهنا بكماله لما يشتمل عليه من المعاني الدقيقة والحِكم الغامضة العميقة التي تَحـَار فيها ثواقب الأفكـار ، ويلـوح من خلال ألفاظها للبصائر سنا برق الأنوار ، وهو : « اعلموا أيّدكم الله وإيّانا بروح منه أن الموت مكروه عند كافّة الناس . فكلٌ يكره نزوله ويشقّ عليه حلوله لا لعلة واحدة بل لعلل مختلفة ، فالعلة التي لأجلها يكره أولياء الله الموت غير العلة التي لأجلها يكره أعداء الله الموت . وقبل أن نذكر شرح ذلك فلنقدم مقدمة تكون تنبيها وتوطئة لما أوردناه فنقول : إن النفس الناطقة في الإنسان خـُصت بثلاثة أفعال مـن « البشر » (125) . الأفعـال الشريفة الحسنة اللطيفة :

فصنف منها تؤديه النفس بمشاركة البدن وهو النطق الظاهر للحس ، أعني العبارة عن نطق الناطق والإشارة بالكلام الجاري على اللسان عن الكلام المصور في الجنان . وبالجملة الاعراب عن الضمير والابانة عن ذات الصدور .

(124) لقد ذكر إخوان الصفاء أن لهم كتبا أخرى غير الرسائل المعروفة التي طبعت عدة مرات لذلك لم نعرف لهم إلى حد الآن أعمالا غير الرسائل ورسالة الجامعة التي نشرها جميل صليبا في جزءين دمشق 1948 . أما رسالة جامعة الجامعة والتي نشرها عارف تامر بيروت 1959 ، فكانت محل شك في أن تكون جزءا من رسالة الجامعة أو كتابا بمفرده . وذكرنا فيما سبق استنادا إلى هذه الرسالة التي نحن بصدد إعدادها للطبع أن لاخوان الصفاء رسالة بعنوان جامعة الجامعة . وتكشف لنا رسالتنا هذه عن كتاب آخر لاخوان الصفاء بعنوان : « كتاب مجالس التنظف لطهارة النفوس » . ويقدم لنا في نفس الوقت نصا من نصوص هذا الكتاب وبفضل تراث اسماعيلية اليمن تعرفنا على أشياء كثيرة تخص اخوان الصفاء . (انظر تنبيه 39) .

(125) لا نرى لكلمة البشر هنا معنى ، ويبدو أنها زيادة من الناسخ .

وصنف منها تؤديه بقوة الفكر واستحضار الذكر واستعمال النظر والرؤية لإستخراج الصور الخفية بالقياس على الأشياء الظاهرة الجلية ولاستنباط المعاني الدقيقة المستورة .

وصنف منها تؤديه بقوة الرأي والتدبير ، وتحصيل الأمور والتقدير ، وهو إثبات أفضل ما في طريق الإمكان ، واختيار خير ما في حدّ الجواز . فبهذا تعلم أن ذاتها وإن وصفت بالوحدة فهي من جملة قواها متكثرة . وإن أعم قواها النطق الظاهر ، وهو الفن بالكلام والعبارة باللسان والإعراب عن الضمير .

وأشرف قواها وأخصها الاختيار لأفضل ما هو في حدّ الجواز ، وإيثار خير ما هو في طريق الإمكان . وبهذه القوة تصير عارفة بذاتها ومعرفة لها إلى معاني ما يخصها ، ومميزة بحسن اختياراتها ، ومحصلة لما اقتنت في ذاتها ومرقية لها إلى أشرف الإخلاص ، ومعرفة إلى النجاة والخلاص .

ثم بهذه القوة تصير مدبرة للأنفس الناقصة ومفيضة عليها العلم والحكمة ، ومستخرجة لها بالتدريج والترقية والتمرين والتوطئة إلى أشرف الفضيلة وحقيقة الوسيلة .

وأفضل رتبة فيها وأعلى درجة منها وهي النبوة ورتبة الرسالة وقبول الوحي والإطلاع على أسرار الغيب ، وهو آخر درجة تبلغ إليها النفوس البشرية والأشخاص الإنسانية . وهو الإشراف على حقيقة الحق ، والواسطة بين الخالق والخلق . ومتى سعدت بها نفس من النفوس ، وأناف عليها شخص من الأشخاص سميت حينئذ نفسا مشفا وروحا مقدسة ورسولا ونبيا وسفيرا وأمينا ومحدّثا وملهما ووليا وصفيا وصديقا وشهيدا وبصيرا ، موافقا لإيثار المحامد المنجية ، ومعصوما من الذمائم المردية . وصار داعيا إلى الله — تع — وإلى مرضاته ، ومبلغا لكتبه ورسالته ، ومنبها على أسرار غيبه ، ومبينا لغوامض كتبه وقائما بين الله — ع ج — وبين عباده ، ومجاهدا في الله حق

جهاده ، إعلانا وإسرارا، وكتمانا وإظهارا وإنذارا ، ومبينا للناس ما نزل إليهم ، ومعرفا لهم ما فرض عليهم كما قال جل من قائل : « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ » (126) وقال تعالى : « وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ » (127) ، من بعدهم الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون الذين يقضون بالحق وبه يعدلون : ثم من بعدهم علماء الأمم وامناء الملل وأولياء الله — تع — الأبرار والأبدال والأخيار والحكماء الألهيون والفلاسفة الربانيون ؛ ثم الفضلاء المبرزون العقلاء المخلصون ؛ ثم عامة الناس ودهماؤهم ؛ ثم البهائم ذوات القوائم الأربع ؛ ثم الحيوان ؛ ثم الأشجار والنبات ؛ ثم الأجسام والجمادات إلى آخر الموجودات المميزة كلها على اختلاف صورها وتباين فنونها وحركاتها ، وهو الممسك لمراتبها إلى خصائص درجاتها كما قال جل جلاله : « اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ » (128) وكقوله : « إِنَّ اللَّهَ يَمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولاَ » (129) .

فالنفوس متفاوتة في قبول هذا النور . فأكثرها قبولا الملائكة المقربون ، ثم الأنبياء المرسلون ، ثم الأئمة والأولياء والابدال والحكماء والفضلاء والعلماء ، ثم الأمثل فالأمثل والأقرب فالأقرب .

فالموجودات كلها حصلت محفوظة معقولة مضيئة منيرة بتبليغ هدايته الشائعة السارية الفائضة الجارية في عالم العلوّ والسفل والكبير والصغير . ويزيد لهداية البرية أنه أوجد الجواهر كلها مهتدية للمصالح المقيمة لها طالبة للبقاء بقدر كلما (130) في امكان كل واحد منها مظهرا لما في قوته إلى الفعل ، أي

(126) إبراهيم ، 4 .
(127) النحـل ، 44 .
(128) النـور ، 35 .
(129) فاطر ، 41 .
(130) لعلهـا : ما .

أن كل شيء ينير بهذا النور ، ويبصر به ما هو خير له ، وإنها تنزل منزلة الحياة للجواهر ، التي لها قوة الإحساس ، وإنها هي تكسب الجواهر فضيلة النفوس الناطقية والسكون والطمأنينة إلى مدركاتها ، وكذلك شوقا نحو الإدراك والإحساس حتى تستكمل القوة البشرية في حال النوم فضلا عن اليقظة .

فأما قوة إظهار الفعل فتسميه الحكماء جود الله ؛ وأما طلبه للبقاء فتسميه الحكماء تقدير الله ؛ وأما الإهتداء للمصالح فتسميه الحكماء حكمة الله . وهذه الثلاثة بأجمعها تسمى سياسة الله — تع — . والعالم محفوظ معقول على قوامه ونظامه بكمال سياسته ، أي بجوده وتقديره وحكمته .

فكل واحد من سائر الموجودات يفعل بهذه الهداية المنيرة لذاته التي هي الاهتداء للمصالح وإخراج ما هو بالقوة إلى الفعل وطلب البقاء . ثلاثة أفاعيل أحدها راجع إلى صورته ، والآخر إلى مادته ، والثالث إلى استكمال ذاته وعينه المركبة منها . فيفعل بصورته فيما دونه ، ويقبل بمادته عمل من فوقه وتستكمل بعينه ذاته ، أعني يستكمل بهذين ذاته وعينه إذ هي الحاصل بين الطرفين ، والواسطة بين الحاشيتين ، تأخذ من كل واحد منها بنصيب ، فلا هو منفعل محض ولا فعّال محض بل هما جميعا .

فإذا تقرر هذا قلنا إن هذه الأمور الإلهية المنيرة لكافة البرية عامة ، فهي المشوقة للنفوس البشرية خاصة إلى اكتساب ما هو مختص بها من الأفاعيل التي بيناها فيما تقدم ، وهي راجعة إلى قسمين : إما أن تفعلها بمشاركة البدن وإما أن تفعلها بذاتها متفردة مجردة عن البدن.فالذي تفعله على الانفراد ثباتا لها على الدوام ولا يفوتها بحال لأنه لا سبب لذلك غير ذاتها وخاصة صفاتها ، فهي لا تحتاج في ذلك إلى غيرها ، ولا يحول أمر بين الفعل وبينها ما دامت مطلقة من الرباط ، معراة من الدنس ، وليس كذلك الشركة التي تكسبها بوساطة البدن ، فهي تستغنم ذلك وتنتهزه ، وتتمنى طول إمهالها لتكسب

بوساطته أفعالها ، وتقتني الفضائل الحاصلة بسببه ما دام البدن صاحبا لها ، عالمة أنها لا تقدر على ذلك إذا فارقته ، وتلفى فائزة بما اكتسبته .

فهذه العلة التي من أجلها يكره أولياء الله الموت الذي هو فراق النفس البـدن ، وأحبـوا الحيـاة التي بها تم اصطحابهما ، ولذلك جل استعمالهم الخيرات التي يخافون فوتها وهو العائق لهم عن الخيرات التي يخافون فوتها ، أعني التي يفعلونها بذوات أنفسهم ؛ وحق لهم أن يكرهوا الموت لهذه العلة لأنهم وجدوا من هذا البدن تمكنا ومن حياته فرصة في أن يأخذوا منـه ذات اليمين . ورأوا أنها تؤديهم إلى الأمن والأمان ، والروح والريحان . وأن هذه النفس من البـدن كانـه رأس المـال لها ، وترى لها فيه ربحـا كثيرا وفضلا غزيرا ، إذا تاخرت به أحرزته فكرهت فراقه خوفا أن يفوتها الربح المتوقع والفضل المنتظر فيه ، لأن أولياء الله يرون هذا البدن و آلات بنيانه كالترجمان المتوسط بين كلام الله — تعالى — ورموز أسراره من آياته الناطقة الصادقة ، وبين لغات الناس واختلاف ألسنتهم وتباين عباداتهم ليدعوهم إلى الله فيهدوهم إلى التنزيل الدال عليه ، ما دامت معهم الآلات لهذا البدن ، فهم قادرون على أن يتلافوا الفوات ، ويحيوا الأموات ، ويعتقوا البدن من رقّ الشهوات ، وقيد الشبهات ، وحبائل المعاصي ، وليكونوا لهم الموالي فيكونوا من حزب الله — تعالى — المفلحين ، وعباده الصالحين ، للملك للآخرة والولاية الباقية ، ويكونوا خلفاءهم وهم يقومون مقامهم ، ويَسْتَنُّون بسنتهم ، ويتسببون بسببهم ، ويحيون بالعلم والذكر أنفسهم ، وغير ذلك مما يشاكله مما تؤديه النفس بمشاركة البدن ، فيكون طول أعمارهم زيادة في أعمالهم كما قال عليه السلام : « طوبى لمن طال عمره وحسن عمله » (131) ولذلك كان أولياء الله يكرهون الموت ويحبون الحياة والبقاء .

---

(131) لم نجد صيغة هذا الحديث في الروايات السنية غير أن أحمد بن حنبل يذكر في مسنده في الجزء الخامس ص 267 قول الرسول لسعد بن أبي وقاص : يا سعد : « إن كنت خلقت للجنة فما طال عمرك أو حسن من عملك فهو خير لك » .

وبالعكس من ذلك كره أعداء الله الموت وذلك أنهم حين وجدوا تمكنا من هذا الجسد وإمهالا من العمر أخذوا منه ذات الشمال ، فعموا عن طريق الحقائق وحدود البصائر ، وظنوا أن الموت لهم فناء ودثور ، وأن حكم الإنسان حكم الحيوان والنبات ، لأنهم تأملوا أمورهم وتفكروا ، فوجدوا النبات يتكون وينشأ ويبلغ إلى غايته ومبدأ نهايته ، ثم يتلاشى ويفسد ويضمحل ويبيد ويتكون مثله الجديد ، وهكذا أمر الحيوان . فلما رأوا ذلك على ما وصفناه ، جعلوه قياسا على حال الإنسان فقالوا : ننشأ ونبلى ونموت ونحيى وما يهلكنا إلا الدهر ، قال الله — تع — : « وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إنْ يَتَّبِعُونَ إلا الظَّن وَمَا تَهْوَى الأنْفُسُ » (132) وقال : « وَإن الظَّن لاَ يُغْنِي مِنَ الحَقّ شَيْئًا» (133) ، فلذلك كرهوا الموت لأنهم اعتقدوا أنه يؤديهم إلى العدم الذي لا وجود معه ولا حياة سواه .

وبعضهم أقروا بالمعاد قولا ولا يعتقدون حقيقة « يَقُولُونَ بِأفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ » ، يئسوا من رحمة الله لما أخذوا ذات الشمال فنفوا عن آيات الله ، وحصلوا محجوبين عن ربهم ، لا يعرفون سوى الحياة الدنيا فيكرهون مفارقتها ، ويرون الموت يؤديهم إلى الفساد .

ومنهم من يقر بالمعاد بألسنتهم من غير تصور منهم له بقلوبهم ولا معرفا بحقيقته في عقولهم ، فإقرارهم إيمان وتسليم لقول الأنبياء وتقليدهم فيمة يقولون ، فهم واقفون بين الحول والقوة واليأس والطمع ، لا يعرفون كيف تكون عاقبة أمرهم وخاتمة عمرهم ، فهم يكرهون الموت لكونهم لا يتحققون على ما يردون ، ولأي حال ينقلبون .

(132) النجـم ، 23 .
(133) النجم ، 28 .

ومنهم من يركن إلى الدنيا ويميل إلى ظواهر أمورها ، وينخدع بزخرف غرورها ، ويألف شهوات هذا البدن ولذاته الحاصلة لهم بطريق الحواس ، ويكرهون الموت لما فيه من مفارقتها وانقطاع لذاتها وانصرام شهواتها .

وبالجملة فالوليّ والعدو يكرهان الموت ويتجنبان الفوت ، ويكونان من مفارقة هذا الجسد على حسرات وغصص . أما الولي فيرى بمفارقته تفوته الأرباح والمنافع الحاصلة بتوسط البدن والخيرات التي هي باشتراكه إليه واصلة ؛ والعدو يرى خسارة الحياة وهجوم وفاته وتواتر تأسفه وحسراته على ما ضاع منه ، ولم يعمل بالخلاص فيه .

واعلموا ، أيدكم الله – تع – وإيانا بروح منه ، أن جميع أنواع الحيوانات تكره الموت وتحب البقاء لما بينا في أول الفصل ولما سوف نذكره في آخره أيضا ، وذلك أن لمحبة (134) الحيوانات الحياة وكراهيتهم الموت علتين : إحداهما ما يلحق نفوسهم من الأوجاع والآلام ، وأجسادهم من البلى والفساد عند الموت ؛ والعلة الأخرى ما في طباع الموجودات وغرائز جواهرها من المحبة للبقاء والهرب مما يؤديها إلى الفناء ، كما بينا فيما سلف ، وأن ذلك هداية الله السابقة السارية في جميع الموجودات .

واعلموا أن العلة في كون هاتين الحالتين في جبلة الخلقة وغريزة جوهرها ، أعني محبة البقاء وكراهية الفناء ، فهو من أجل أن الباري – جل ثناؤه – لما كان محدث الموجودات وسبب الكائنات ومبقيها ومكملها ، وهو أبدي الوجود دائمه ولازمه ، جعل في جبلة الخلقة محبة البقاء الذي هو الوجود وكراهية الفناء الذي هو العدم . فهم ينجذبون بالطبع شوقا إلى البقاء وهربا من الفناء . ولما كان قبولهم الوجود ضربا من الحركة التي بها خرجوا من العدم إلى الوجود جعل ببالغ حكمته سبب بقائهم ضربا من الحركة التي بها

(134) في الأصل : محبة .

طلب البقاء والهرب من الفناء . فكانت هذه المحبة والكراهية داعية للنفوس إلى طلب المواد والأسباب والأمور التي بها يتم بقاؤها ويبلغها إلى أتم الغايات وأبلغ النهايات .

واعلموا أن عامة الناس أشد كراهية للموت من غيرهم ، وذلك أن كثيرا من الناس لا يتحققون أمر منقلبهم ومثواهم ، وكيف معادهم ومأواهم ، لا يدرون عاقبة وخاتمة عمرهم ، وإلى ماذا يصير مرجعهم فيكونوا أشد كراهية للموت من غيرهم » .

هذا قوله — أعلى الله قدسه — وكفى به بيانا لمعنى قوله — قس — :
« وَرُبَّمَا كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَهيَ ذَاتُ تَفَجُّعِ » .

والحمد لله الذي منّ علينا بهداية أوليائه ، وحمانا من الوقوع في حبائل أعدائه ، حمدا كثيرا دائما سرمدا .

4 — أنِفَتْ وَمَا أنِسَتْ فَلَمَّا وَاصَلَتْ
أَلِفَتْ مُجَاوَرَةَ الخَرَابِ البَلْقَعِ (135)

فمعناه ما تقدم شرحه في الفصل الذي قبل هذا الباب من الفتها بعالم الأجسام بعد الالفة ، وميلها إلى خزعبلات الطبيعة المهلكة لها . وقد ضرب صاحب الرسائل — صلوات الله عليه — في ذلك مثلا أشار به إلى ما كان من مفارقة النفوس لدار البسائط الروحانية ، ومقارنتها للهياكل المركبة الجسمانية ، وانسها بها بعد النفور (136) والوحشة ، وصبوها إليها بعد التحير عند الوقوع فيها والدهشة .

وأوردناها هنا مجملا لما يحتوي عليه من الدلالة الشافية ، والحِكَم الجلية الوافية ، والإشارات الواضحة في معنى المبدأ والمعاد ، والتنبيهات الكافية

---

(135) انفت أي استنكفت ، واصلت أي واصلت البلقع الخالي لأن البدن من حيث هو بدن خال عن الكمالات الروحانية والنفسانية . Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 160

(136) في الاصل : النفوس .

لذوي الصلاح والسداد ، وهو قوله – ع ج – في رسالة بيان اعتقاد إخـوان الصفاء (137) « ذكروا أنها كانت مدينة على رأس جبل في جزيرة من جزائر البحر ، مخصبة كثيرة النعم ، مرخية (138) البال ، طيبة الهواء ، وعذبـة الميـاه ، حسنـة التربـة ، كثيـرة الأشجـار ، لذيـذة الثمار ، كثيرة أجناس الحيوان (139) على حسب ما تقتضيه تربة تلك الجزيرة وهواها (140) ومياهها . وكان أهلها إخوة وبني عم من نسل رجل واحد ، وكان عيشهم أهنأ عيش ، [وكان يتجدد ما بينهم من الود] (141) والمحبة [و] الرحمة والشفقة والرفق ، [بلا تبـاغـض ولا حسـد] (142) ولا شـيء من العـداوة وأنـواع الشرور ، وربما (143) يكون بين أهل المدن الجائرة المتضادة الطباع المتنافرة القـوى ، المتباينة (144) الآراء القبيحة الاعمال السيئة الاخلاق [وكانوا مستقيمين في الاخلاق] (145) .

ثم إن طائفة (146) منهم ركبوا البحر فانكسر بهم المركب ، ورمى بهم الموج إلى جزيرة أخرى فيها جبل وعر وفيها أشجار عالية ، وعليها ثمار نزرة ، وفيها عيون غائرة ومياه كدرة ، وفيها مغارات مظلمة ، وسبـاع ضارية ، وعامة أهل تلك الجزيرة قردة . وكان في بعض جزائر البحر طير عظيم الخلقة ، شديد القوة ، قد سلط عليها في كل يوم وليلة ينقض عليها (147) ويخطف من تلك القردة عددا .

(137) رسائل اخوان الصفاء ج 4 ص 37 .
(138) في الرسائل : رخية .
(139) رسائل : الحيوانات .
(140) رسائل : أهويتها .
(141) رسائل : يكون بتودد ما كان بينهم من .
(142) رسائل : بلا تنغيص من الحسد والبغي .
(143) رسائل : كما .
(144) رسائل : المشتتة .
(145) ناقصة من الرسائل .
(146) رسائل : من أهل تلك المدينة الفاضلة .
(147) رسائل : يكر عليهم .

ثم إن أولئك النفر الذين نجوا من الغرق تفرقوا (148) في تللة الجزيرة وفي أودية الجبل يطلبون ما يقتاتونه من ثمارها لما لحقهم من الجوع والعطش ، ويشربون من ماء تلك العيون ، ويستترون بأوراق الشجر ، ويأوون بالليل إلى تلك المغارات ، ويقيلون فيها (149) من الحر والبرد ، وأنست بهم تلك القردة وأنسوا بها ، إذا كانت أقرب السباع (150) شبها بصورة الانسان ، فولعت بهم إناث القردة وولع بها منهم من كان به من الشبق ما حمله على إتيانها ، فحملت منهم ، وتولدت ، وتناسلوا وكبروا (151) ، وتمادى بهم الزمان واستوطنوا تلك الجزيرة ، واعتصموا بذلك الجبل ، وألفوا تلك الحال ، ونسوا بلادهم ونعيمهم وأهاليهم ، وجعلوا يبنون من حجارة الجبل منازل ويحرصون ويدخرون في جمع تلك الثمار ويتنافسون على إناث تلك القردة ويغبطون من كان له حظ منها ، وتمنوا الخلود هنالك ، وانشبت بينهم العداوة والبغضاء ، وتوقدت بينهم نيران الحرب .

ثم إن رجلا منهم رأى فيما يرى النائم كأنه قد رجع إلى بلده الذي خرج منه ، وأن أهل بلده لما سمعوا بمجيئه خرجوا واستبشروا ، واستقبلوه خارج المدينة فرأوه قد غيره السفر والغربة ، وكرهوا أن يدخل على تلك الحال ، وكان على باب المدينة عين ماء فغسلوه ، وحلقوا شعره وقصوا أظفاره ، وألبسوه ثيابا جددا وطيبوه (152) ، وحملوه على دابة ودخلوا به المدينة . فلما رآه أهله استبشروا به وجعلوا يسألونه عن أصحابه وسفرهم ، وما فعل الدهر بهم [وعن حال بلدهم وأهليهم والنعمة التي كانوا فيها] (153) ، واجتمعوا حوله يتعجبون منه ومن رجوعه بعد اليأس ، وهو فرح بهم وبما

(148) في الاصل : من السفينة تصرفوا ، والاصلاح من الرسائل .
(149) رسائل : ويعتصمون بها .
(150) رسائل : أجناس السباع .
(151) رسائل : وكثروا .
(152) رسائل : وبخروه وزينوه .
(153) ناقصة في الرسائل ، وهو الاصح .

نجاه الله – تعالى – من الغربة وذلك الغرق ، ومن صحبة تلك القردة وتلك المعيشة النكدة ، وهو يظن أن ذلك جميعه يراه في اليقظة . فلما انتبه إذ هو بين تلك القردة ، فأصبح حزينـا منكسر البال زاهدا في ذلك المكان ، مغتما متفكرا راغبا في الرجوع إلى بلده .

فقص رؤياه على أخ له فتذكر ذلك الأخ ما أنساه الدهر ، فتشاوروا فيما بينهما وأجالا الرأي وقالا : كيف السبيل إلى الرجوع ، وكيف النجاة ؟ فوقع في فكرهما وجه الحيلة بأن يتعاونا ويجمعا من خشب تلك الجزيرة وينشئا (154) مركبـا في البحر ويرجعا إلى بلدهما ، فعقدا بينهما عقدا وميثاقا أن لا يتخاذلا ، بل يجتهدان إجتهاد رجل واحد ، فلما عزما فكرا بأنه لو كان لهما ثالث لكان أعون لهما في ذلك ، وكلما زاد في عددهم كان أبلغ في الوصول إلى مطلبهم ومقصدهم ، فجعلوا يذكرون إخوانهم الذين خرجوا من بلدهم ويرغّبونهم في الرجوع ويزهّدونهم في المقام حتى التأم إليهم جماعة من القوم على أن يبنوا السفينة يركبون فيها ويرجعون إلى بلدهم .

فبينما هم في ذلك دائبون في قطع الأشجار ونشر الخشب لبنيان السفينة إذ جاء الطائر الذي كان يخطف القردة ، فاختطف رجلا منهم فطار به في الهواء ليأكله ، فلما أمعن في طيرانه تأمله فإذا هو إنسان ليس من القردة التي إعتاد أكلها ، فمضى طائرا حتى صار على الجزيرة التي هو منها ، فطرح به على سطح بيته وخلاّه ، فلما تأمل الموضع إذا هو في بلده ومنزلـه ، فجعل يتمنى لو أن ذلك الطير يخطف كل يوم من إخوانه واحدا ويرده إلى بلده كما فعل به . وأما أولئك القوم فبعد أن اختطفه جعلوا يبكون عليه ويحزنون وبقوا محزونين على فرقته ، لأنهم لا يعلمون ما فعل به ذلك الطائر ، ولو أنهم علموا به (155) لتمنوا ما تمنى (156) .

(154) رسائل : ويبنيا .
(155) رسائل : بحاله وما صار إليه .
(156) رسائل : لهم أخوهم .

وهكذا ينبغي أن يكون اعتقاد إخوان الصفاء فيمن سبقته المنية قبل صاحبه ، لأن الدنيا تشبه تلك الجزيرة ، وأهلها يشبهون القردة ، ومثل الموت مثل ذلك الطائر ، ومثل أولياء الله مثل القوم الذين انكسر بهم المركب . ومثل الدار الآخرة مثل تلك الجزيرة التي فيها بلدهم وأهاليهم » هذا قوله — صلعم — قد بين معه ما اشتمل عليه البيت المقدم ذكره فاعلم ذلك .

فصل

5 — وَأَظُنُّهَا نَسِيَتْ عُهُوداً بِالحِمَى
وَمَنَازِلاً بِفِرَاقِهَا لَمْ تَقْنَعِ (157)

فهو تأكيد لما ذكرناه من ارتباطها في عالم الأجسام ، ونسيانها للعالم اللطيف محلّ المصطفين الأخيار من الملائكة الكرام ، كما تقدّم ذكرُه في الحكاية الموردة في الفصل الذي قبل هذا الفصل . ونسيان أولئك القوم الذين انكسر بهم المركب ووقعوا في تلك الجزيرة ونسوا مدينتهم التي خرجوا منها ونشأوا فيها ، وما كانوا عليه من النعم الكاملة والراحة الشاملة . وفي بعض ذلك كفاية في هذا المعنى .

وأما قوله :

6 — حَتَّى إِذَا حَصَلَتْ بِهَاءِ هُبُوطِهَا
مِنْ مِيمِ مَرْكَزِهَا بِذَاتِ الأَجْرُعِ (158)

(157) أي نسيت بمؤانسة البدن عهود جيران الحمى والمنازل العلوية التي بفراقها لم ترض . Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 160.

(158) قيل يريد بهاء الهبوط هذا العالم الحسي ، لان الهبوط ينتهي به و لها نسبة مع هذا العالم بحسب الكتابة لما فيها من العقد . ويريد بميم المركز العالم العقلي لأن النفس ترد عنه وترجع إليه ، فتكون أولا و آخرا كالميم في تركيبه . والأحسن أنه يريد بهاء الهبوط أول تعلق النفس بالبدن . وبميم المركز أول الحصول في العالم الروحاني ، وبثاء الثقيل في البيت الآتي ذكره أول ما يتكون في البدن من متعلقات النفس وهو القلب والروح الحيواني لأن النفس عند ارسطو والشيخ ومن تبعهما حادثة مع حدوث البدن وأول ما يتكون من متعلقات النفس عندهم القلب والروح . فالمعنى أنه إذا اتصلت بالبدن في ابتداء الحدوث علقت بها القلب والروح الحيواني . ومراده بذات الأجرع المادة البدنية لأنها من حيث هي قواها لا تفيد شيئا من الكمالات الروحانية. Carra de Vaux, la Kaçidah, pp. 160-161.

7 — عَلِقَتْ بِها ثَاءُ الثَّقِيلِ فَأَصْبَحَتْ
بَيْنَ المَنَازِلِ وَالطُّلُولِ الخُضَّعِ (159)

فمعناه تكرار الشرح فيه من قضية الهبوط والتعلّق بالجسم المُكَنّى عنه بثاء الثقيل عند السقوط والبلوغ إلى المركز الذي هو الأرض بتدبير مَن له البَسْط والقَبض . فاعلم ذلك .

8 — تَبْكِي إذَا ذَكَرَتْ عُهُودًا بِالحِمَى
بِمَدَامِعٍ تَهْمِي وَلَمَّا تَقْلَعِ (160)
9 — وَتَظَلُّ سَاجِعَةً عَلَى الدِّمَنِ الَّتِي
دُرِسَتْ بِتَكْرَارِ الرِّيَاحِ الأَرْبَعِ (161)

فذلك كنايةٌ عما لَحِقها من النّدم والتحسّر على ما فاتها من حقيقة الوجود ، إذ حصلت في حيّز العدم ، وبهذه الندامة الحاصلة لذاتها يكون ارتقاؤها في درج الصعود وتعلّقها بحبل الحياة الممدود ، والتزامها بأرباب الهداية من الأئمة والحدود ، — سلام الله عليهم — .

(159) قد مر معنى ثاء الثقيل ، والمراد بالثقيل البدن . والمعالم جمع المعلم وهو موضع العلم وهو العلامة . والطلول جمع طلل وهو ما بقي من آثار الدار . والخضع جمع خاضع وهو المتواضع ، يعني إذا اتصلت النفس بالبدن صارت بين المعالم والطلول الوضيعة . ويريد بثاء الثقيل أجزاء البدن وقواها الضعيفة بالنسبة إلى العالم الروحاني .
Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 160.

(160) يعنى تبكى الورقاء بمدامع غير منقطعة إذا ذكرت عهودا مع جيران الحمى ، المدامع جمع مدمع وهو موضع الدمع ، والدمع أيضا . تهمى تسيل . لما تقلع أي لم تقف
Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 161.

(161) ظل يفعل كذا أي فعله نهارا ، يقال سجع القمرى إذا صاح وترنم ، الدمن جمع دمنة وهي ما تسود من آثار الدار ، ويريد بها أجزاء البدن . والرياح الأربع : الصبا والدبور والشمال والجنوب . ويريد ههنا الكيفيات الأربع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .
Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 162.

فصـــل

وقولـــه :

10 — وَغَدَتْ مُفَارِقَةً لِكُلِّ مُخَلَّفٍ
عَنْهَا حَلِيفَ التُّرْبِ غَيْرَ مُشَيَّعِ (162)

11 — إذْ عَاقَهَا الشَّكْلُ الكَثِيفُ وَصَدَّهَا
قَفَصٌ عَنِ الأوْجِ الفَسِيحِ الأرْفَعِ (163)

فذلك إشارة إلى الجسم الكثيف المُظلم الذي فارقته ، والهيكلِ الظلماني الذي ارتبطت به فسكنته ، فعاقها عن الرجوع إلى عالَمها الشريف ، والعودة إلى محلّها ، الذي فارقته ، النوراني اللطيف .

وقولـــه : حَلِيفَ التُرَبِ غَيْرِ مُشَيَّعِ

يعني عودته إلى الأرض التي كان فيها وأنشيء عليها واستمدّ غذاؤه عنها ، إذ عادت النفس إلى محلّها ، ورجعت أجزاؤها إلى كلّها فائزةً بالسلامة ، حاصلةً في دار المقامة ، كما قال بعض الحدود — قس — :

إذْ كُلُّ جِنْسٍ لاَحِقٌ بِالجِنْسِ وَجَوْهَرٌ يَلْحَقُ رُوحَ القُدْسِ

ألحقنا الله بمَوالينا وحشَرنا في زُمرتهم ولا حرمَنا مَقبول شفاعتهم والكون في جملتهم ، بفضله وكرمه .

---

(162) يقال خلفه إذا تركه خلفه ، والخليف المخالف والمعاهد . الترب جمع تراب ، أي صارت مفارقة عن البدن وأجزائه وقواه التي هي معاهدة التراب غير متابعة لها .
Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 162.

(163) العوق : المنع ، والشرك جمع شركة وهي شبكة الصائد ، والأقرب أنه اسم الجنس ، ولهذا ما انث الكثيف . الصد : الصرف . الفسيح : الواسع . المربع : المنزل في الربيع ، ومعناه أن سبب بكاء النفس أن العلائق الجسمانية والنقائص الهيولانية عاقتها عن تحصيل الكمالات ، فصرفها ذلك النقصان عن الصعود إلى العالم الروحاني
Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 162.

12 — حَتَّى إذَا قَـرُبَ المَسِـيرُ إلَى الحِمَى
وَدَنَـا الرَّحِـيلُ إلَى الفَضَاءِ الأوْسَعِ (164)

مقصوده بذلك وصول هذه الحياة الهيولانية إلى القامة البشرية والصورة الإنسانية التي هي آخر الوجود الذاتي وأول الوجود الصوّري بعد أن جاوزت الصراط المعوجّ المُنحَني (165) ، وصارت واقفة على الصراط المستقيم متهيئة . فإن قارنها التوفيق للدخول في أبواب جنات النعيم والصعود في سلّم النجاة نالت الكمال الثاني فائزة بالسيحان في الفضاء الأوسع القُدساني الروحاني . فاعلم ذلك .

13 — سجعتْ وَقد كُشِفَ الغِطاءُ فَأبْصَرَتْ
مَا لَيْسَ يُدْرَكُ بِالعُيُونِ الهُجَّعِ (166)

فهو انه لمّا انتهى (167) التي هي آخر أبواب عالم الكون والفساد ، وحصلت في دائرة الوجود بامتثال طاعة أئمة الرشاد ، وصعدت في المر قي

(164) المسير هنا السير . والحمى الدنيا هنا . والفضاء الأوسع : العالم الروحاني
Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 162.

(165) تمثل المواليد الثلاثة من معادن ونبات وحيوان الصراط المعوج المنحني . وقد مر عليها الانسان في هيئة الحياة السارية النازلة من العالم حتى وصل الصراط المستقيم وهو الانسان . ويقول المؤيد : « إن المواليد تضعهم الوالدات منكسين على الرؤوس دلالة على خروجهم إلى العالم المنكوس ثم يقوم ذوو القامة الالفية متهيئين للنظر إلى فوق وإلى أسفل دلالة على أنهم في الوسط بين عالم الكثافة ، فإن نظر ناظرهم إلى فوق تأدبا بالآداب الملكوتية لحق بعالم الملائكة ؛ وإن نظر إلى أسفل كان كما قال الله —تع— : « أولئك كالأنعام بل هم أضل» وشاهد ذلك من الكتاب العزيز قوله — سبحانه — : « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها» وهو معنى نظره إلى ما هو فوق وإلى ما هو أسفل . فقال الله — تع — في موضع آخر : « أفمن يمشي مكبا على وجهه أهدى أم من يمشي سويا على صراط مستقيم » ، فالمكب على وجهه البهيمة المطرقة إلى الأرض التي منها بدؤها وإليها معادها ، والذي يمشي سويا على صراط مستقيم هو الإنسان المفارق بنفسه وعقله للدنيا وإن كان حاضرا بجسمه » . مجالس ، ج 4 ص 31 — 32 .

(166) الهجع جمع هاجع وهو النائم ليلا ، أي لما فارقت العالم الجسماني واتصلت بالعالم الروحاني أدركت من الحقائق والأعيان بالبصيرة ما لا يدرك بالعيون البدنية النائمة كما حصل قبل المفارقة مقتبسا من كلام علي — رضي الله عنه — حيث قال : لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا . Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 163

(167) هنا نقص لعله : لما انتهت إلى القامة البشرية .

النفسانيـة ، واطلعـت على مـراتـب الحـدود الجسمانيـة والحدود الروحـانيـة القدسانية ، وانتقشت ذاتها بالعلوم ، واتضح لها على قدر مرتبتها كلّ محجوب عمّن دونها من ذلك مكتوم ، وانكشف لها الغطاء عن مكنونات السّرائر ، وبرح لها الخفاء فرمقت مستوراتها بعيون البصائر ، فانتبهت حينئذ من نوم الغفلة ، واغتنمت بالفرصة في اقتناء المعارف في زمن المهلة ، ونطقت بلسان الحكمة والاعتبار ، معبّرة عن مضمر جنانها ، متشوقة إلى اللحوق بالصالحين وأشكالها وإخوانها ، بقول الشاعر شعرا :

وأبْرَح مَا يَكُـونُ الشَّوْقُ يَوْمًا   إذَا دَنَتِ الدّيَـارُ مِنَ الدّيَـارِ

وكما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب — صلوات الله عليه — : « لَو كُشِفَ الغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِينًا » (168) لتحقّقه ما عند الله —تع— من الزُّلفى والقربة ورفيع الدرجة وسامي الرتبة . قال عند وقوع الضربة : فزت وربّ الكعبة (169) وكما قال بعضهم ، أعني السلطان الأجل الخطاب ابن الحسن — أعلى الله قدسه — من جملة قصيدة له (شعرا) : (طويل)

وَيَا سَفَـرِي هَذَا الطَوِيـل عَسَى الذِي
قَضَى بِـكَ يَقْضِي أوْبَتِـي وَأدَائِـي
وَيَا شَبَحِـي العـواق لِـي عَـنْ مَآرِبِـي
عـدمتـك مَـا أنْتَ مِـنْ قُـرَنَائِـي
صَحِـبْتُكَ مُـذْ عَيْنِـي عَلَيْهَا غِشَاوَةٌ
فَلَمَّا انْجَلَتْ فـرغت عَنْـكَ وِعَائِـي

(168) انظر رسائل اخوان الصفاء ج 3 ص 337 حيث جاء : « ولما تحقق أولياء الله — تعالى — فهم هذه الآيات وعرفوها حق معرفتها ، شرح الله قلوبهم ونور أبصارهم ، وكشف الغطاء عنهم ، حتى رأوه وشاهدوه بأبصارهم ، كما عرفوه بقلوبهم ، وكما ادعى أسد الله في الأرض : « لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا » أراد بذلك أني أراه في هذا الوقت مثل ما أراه في الآخرة ؛ انظر كذلك ، حيدر آملي ، جامع الأسرار ص 118 ، 173 ، 229 ، 415 ، 605 .

(169) عنى به ما قاله علي بن أبي طالب لابن ملجم حين ضربه الضربة التي مات بها .

فَهَلْ لَكَ مِـنْ بَيْنٍ يُفَرِّقُ بَـيْـنَـنَـا
فِـرَاقَ تَقَـالٍ قَـاطِـعٍ وَتَـنَـائِـي

وَيَلْحَـقُ مِنَّـا كُـلُّ جِنْسٍ بِجِنْسِـهِ
وَمُشْبِـهُـهُ مِـنْ تُـرْبَـةٍ وَسَمَائِـي

وَإِنِّـي لأَرْجُـو ذَاكَ وَاللَّـهُ كَافِـلٌ
بِتَبْلِـيغِ آمَالِـي وَنَـيْـلِ رَجَائِـي

وَأَعْلَـمُ عِلْمًـا لَيْسَ بِالظَّنِّ مَا الَّذِي
إِلَيْـهِ مَعَـادِي عِنْدَ كَشْفِ غِطَائِـي

وَمَا أَنَـا لاَقٍ مِـنْ نَعِـيمٍ مَتَى أَرُمْ
لَهُ الوَصْفَ يعجز فِكْرَتِـي وَذَكَائِـي

إلى آخر ما ذكره من هذه القصيدة . فهذا معنى ما ذكره في البيت فاعلم ذلك .

14 — وَغَدَتْ تُغَرِّدُ فَوْقَ ذِرْوَةِ شَاهِقٍ
وَالْعِلْـمُ يَرْفَعُ قَـدْرَ مَنْ لَمْ يُرْفَعِ (170)

فنقول : إنه قد سبق تفسير هذا البيت في الذي قبله ، يعني ما لوّح به من تغريدها وسجعها ، وانه عبارة عما أطلعت عليه من العلوم الربانية ، ووصلت إلى معرفته من الأسرار الغامضة والحقائق ، واشتياقها إلى اللحوق بأمثالها المتجردين ، وقربها لمفارقة أضداد الدين المتمرّدين . « بِذِرْوَةِ شَاهِقٍ » يعني ما انتهت إليه من الكون في هذه القامة الالفية المشبهة للذوات الأولى الابداعية ، وتدرّجت في مراتب الحدود ، وصعدت في مراقيه من منازل السعود ، فأصبحت في الذروة العالية حائزة الكمالين الذاتي والصوري ،

---

(170) التغريد ترجيع النغمة . والذروة أعلى الجبل . والشاهق : الجبل العالي ، ويريد ههنا العالم الروحاني يعنى إذا تحلت بحلية العلم وترقت من العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل والعقل المستفاد وصلت إلى أعلى المقامات وترنمت إذ العلم يجعل الوضيع شريفا كقوله تعالى : « والذين أوتوا العلم درجات » Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 163

متشوّقة للظهور بالمقام الأشرف النوراني والشبح الأفضل الكافوري (171) فيتطلّع منها إذ ذلك نور النور ، ويتجلّى بها الحق عند الظهور .

وأمّا قوله : وَالْعِلْمُ يَرْفَعُ قَدْرَ مَنْ لَمْ يُرْفَعِ

فكيف لا يكون ذلك كذلك وهو المغناطيس الأكبر الجاذب للنفوس الشريفة إلى دار المعاد ، المحافظ لذواتها من التلاشي والفساد ، والصابغ لها صبغة الله الحسنة البهية ، والمخلص لها أنوار العالم الأعلى المشرقة المضيئة ، السالب عنها العادات الردية والأخلاق البهيمية ، المكسب لها الشِّيَم الرضية الملكية ، المُجوهِر لذاتها بعد أن كانت في أعداد الأعراض ، القاضي لها بدوام السعادة وبلوغ الأغراض ، المُرقي لها إلى جوار الملك الجبّار ، المُوصل لها إلى جنة المأوى آمنة من الشقاوة والخسار ، المؤزل لها على ممرّ الدهور والأعصار ، حبل الله المتين الذي من اعتصم به فاز ونجا ، وعروته الوثقى التي من استمسك بها خرج إلى ضياء الأنوار من دياجير الدُّجى . قال علي بن أبي طالب — صلوات الله عليه — : « إذا أرذل الله عبدا حظر عليه العلم » وقال — صلعم — : « ما أعطى الله عبدا علما إلا استنقذه به يوما ما به سبق السابقون في التقدم وببركته يخرج المتأخرون إلى الوجود من مضمار العدم ، وهو الاكسير الأكبر (172) والعمود الأشرف الأنور ، فقدره لا يحيط به صفة الواصفون ، وفضله لا يرتقى إلى حدّه أوهام العارفين .

---

(171) يقول الحسين بن الوليد في ترقي الحدود في مراتب الدعوة : «ثم ينتقل الباب وتتصل نفسه الكريمة وهيكله النوراني — الذي كان في ضمنه — بنفس المولود الامامي في مدة أقربها أربعون يوما وأبطاها أربع سنين ، فيصير ذلك الهيكل النوراني مشرقا على ذلك الغلاف الذي هو جسم الإمام . فالهيكل النوراني هو الإمامة ، والجسم الكافوري هو الإمام ، وهو يسمى « الغلاف » ويسمى « الشبح الكافورى » ويسمى « الناسوت » ويسمى الهيكل النوراني « اللاهوت » ونفس ذلك المولود هي الحاملة للهيكل النوراني . رسالة المبدإ والمعاد ص 120 ضمن ثلاث رسائل اسماعيلية Trilogie ismaélienne تحقيق هنرى كوربان .H. Corbin

(172) العلم هو المغناطيس الأكبر الجاذب للنفوس الشريفة والحافظ لها من التلاشي والفساد ، ويسميه الاسماعيلية بعمود النور ، والساري ، والجاري ، والمادة الإلهية ، والاكسير الأكبر ، وهو التأييد الذي يسري من العقل الأول ويتصل بكل الحدود ، ومن لاحظ له في هذا التأييد لا مكان له في عالم الأرواح . وهذا العلم هو الذي يعطي الكمال الثاني وهو كمال الصورة . أنظر ثلاث رسائل Trilogie : الينابيع ص 3 ، 94—96 ، رسالة المبدأ والمعاد ص 113 ، 117 تحقيق هنري كوربين H. Corbin

15 — فَلأيِّ شَيْءٍ أهبِطَتْ مِنْ شَاهِقٍ
سَامٍ عَلَى قَعْرِ الحَضِيضِ الأَوْضَعِ (173)

فنقول : إنا قد أوضحنا سببَ هُبوطها فيما تقدّم من الكلام ، وانحصارها في مضائق عالم الأجسام ، وان ذلك لتخلّفها عن الاعتصام بدرجة العالي عليها ، وتأخرها عن الالتزام بالطاعة لمَن ألزمت طاعته وندبت إليه ، فحجبها ذلك عن الاتصال بقسطها من الكمال الثاني ، وأوجب خروجها إلى العالم البائد الفاني . وفيما سبق من ذلك غنى عن تكراره .

16 — إنْ كَانَ أهْبَطَهَا الإلاَهُ لِحِكْمَةٍ
طَوِيَتْ عَنِ الفَطِنِ اللَّبِيبِ الأَرْوَعِ (174)

فإنا نقول : قد تكرر القول بالسبب الموجب لهبوط ما هبط من المَحلّ العالي وانحداره متشبّثا بعالم الجسم الكثيف البالي ، وما كان من تحنّن عقول عالم الابداع وعطفها عليه بالشفقة واسراء المواد الشريفة إليه لتكميل ناقصه واصعاد ناكصه وإفادته ما فاته من الكمال الذي به تمام جوهره ، واستماعه منه ما حجبه سابق زلته وعظيم نكره على ما ذكره في الأبيات التالية لهذا البيت . وهذه الحكمة هي التي طويت عن ألباب الخلق فلا يوصل إليها إلا من ألْسِنة أولياء الحق وأرباب الصدق ، ولا يعرفها إلا من مَنّوا عليه بها من المستحقّين ، ولا يَشرب صافي مَعينها إلا مَن أرشدوه من أوليائهم المحقين . فاعلم ذلك .

---

(173) أهبطت : أنزلت . الشامخ : العالي أعلى الجبل. والحضيض : أسفل الجبل . الاوضع : الادنى . هذا البيت مع ما بعده يشتمل على سؤال يرد على اتصال النفس بالبدن Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 163.

(174) طويت من الطي وهو جواب الشرط في قوله : إن كان . الند : الفذ اللبيب . العاقل الاروع : الذكي الذهن . Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 164

17 — فَهُبُوطُهَا لاَ شَكَّ ضَرْبَةَ لاَزِبٍ
لِتَعُودَ سَامِعَةً وَلَمَّا تَسْمَعِ (175)

18 — وَتَعُودَ عَالِمَةً بِكُلِّ خَفِيَّةٍ
فِي العَالَمِينَ وَخَرْقُهَا لَمْ يُرْقَعِ (176)

كأنه يريد بذلك ما سبق القول ممّا يتصل بذاتها من العلوم المكنونة والحكمة المصونة المخزونة ، التي بها كمالُ جوهرها وشَرَفُ عُنصرها ، واطلاعها من أسرار العالمين ، عالم الكثافة وعالم الصفاء ، على ما كان عندها في حدّ الاستتار والخفاء قبل أن يرقع بالوصول إليها خرقها ، ويعتق بالاطلاع عليه رقها . فاعلم ذلك .

19 — وَهْيَ الَّتِي قَطَعَ الزَّمَانُ طَرِيقَهَا
حَتَّى لَقَدْ غَرُبَتْ بِعَيْنِ المَطْلَعِ (177)

فإنه عنى بذلك أنها لمّا دخلت تحت أحكام الزمان وحركات الأفلاك واختلاط الأركان اتحدت بقوى العناصر والأمهات ، واتصلت بالمزاج والممتزج إلى أول المُولّدات ، وهي رتبة المعدن التي كنّى عنها بمواضع الطلوع والأفول لكونها آخر ما يتصل إليه عند الانحدار والنزول ، ومنها طلوعها عائدة إلى موازاة الأوائل ، وذلك ما قصده بقوله :

حَتَّى لَقَدْ غَرُبَتْ بِعَيْنِ المَطْلَعِ

---

(175) اللازب : اللازم . قوله : ضربة لازب يستعمل على نحو مثل في لزوم الشيء بغير تكلف ، وهو أفصح من اللازم . قال النابغة :
ولا يحسبون الخير لا شر بعده ولا يحسبون الشر ضربة لازب
سامعة : جاز أن يكون بمعنى قابلة إذ السماع قد يكون بمعنى القبول كقول المصلي : سمع الله لمن حمده ، أي قبل الله . Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 164

(176) أي العالم الحسي والعالم العقلي . قوله : فخرقها لم يرقع : فكأنه مثل يضرب في عدم حصول ما سعى بحصوله ، أي ان كان هبوطها لازما لتصير مدركة للمحسوسات عالمة لكل حقيقة في العالمين فما حصل لها ذلك . فخرقها جواب الشرط والشرط قوله : ان كان ضربة ... وباقي الأبيات كأنه موقوف على هذا البيت Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 164

(177) المطلع مصدر ميمي بمعنى الطلوع ، يعني أن الزمان قطع طريق النفس حتى غربت بدون طلوع ثانية لأن مرور الزمان وتتابع الحدثان مؤثر في افناء البدن تحليل الرطوبات الاصلية والحرارة الغريزية . قوله بغير المطلع : إشارة إلى بطلان التناسخ .

وقد ذكر سيدنا حميد الدين — أعلى الله قدس روحه — في كتاب معالم الدين عند ذكره أول مراتب المعدن الذي هو الجص بقوله : « وذلك حين بدت الطبيعة بالانعكاس راجعة إلى موازاة الأول » ، وعلى ذلك بنى الشيخ الأجـل علي بن الحسيـن بن الوليـد — أعـلى الله قدسـه — رسالتـه المعروفة بالضلع (178) ، وذلك أنه جعل الضلع الأيمن من المثلّث الذي أثبته فيها طريق الهبوط بالذوات ، وجعل الضلع الأيسر منه طريق الصعود بالصورة ، وجعل قاعدة المثلث موضع المواليد ، وهي آخر الانحطاط وأول الارتقاء . فرتبة المعدن منه التي هي أول رتبة حينئذ بموضع الغروب وعين المطلع .

قال سيدنا حميد الدين أبو علي باب الأبواب — أعلى الله قدسه — في كتاب الذات والصورة (179) فيما تقدم معناه إن « العالمَ المجبورَ ذواتٌ بلا صورة والعالمَ المختارَ صورٌ بلا ذوات ، وما بينهما ذوات وصور . فبالذوات كان انحدارنا من ذلك العالم إلى هذا وبالصور صعودنا من هذا العالم إلى ذلك العالم . فاعلم ذلك .

20 — فكأنـّها بَـرْقٌ تَـألّـقَ بالحِـمى ثُمَّ انْـطَـوَى فَـكَأنَّـهُ لم يلمعِ (180)

فإنه عنى بذلك صفة حالها لما ظهرت بالقالب البشري ، وتشخّصت بالهيكـل الآدمي ، ومـدة عمرها ودنـو زوالها واختلاف تركيب جسمها ووشيك انحلاله ، ممثلا بذلك لموع البرق وسرعة اضمحلاله ، ومنبّـهـا للسابقين إلى اكتساب الزاد ليوم المعاد والمسارعة إلى فعل الخيرات والاجتهاد ،

(178) إنظر ص 209 .

(179) انظر ص 206 .

(180) شبه اتصال النفس بالبدن بالبرق الخاطف الذي لا يرجي دوامه لأن مدة اتصال النفس بالبدن وإن كانت مديدة لكنها بالنسبة إلى زمان العالم من الأزل إلى الأبد او من بداية العالم إلى نهايته قليل جداً ، وتوجيه السؤال الذي استحلت عليه هذه الأبيات هو أن يقال : لأي شيء أهبطت النفس إلى البدن . فاما اهبطت لحكمة غير تحصيل الكمال أو تحصيل الكمال . فإن كان الأول فيجب أن يبين لأن تلك الحكمة خفية على ذوي الألباب ، وإن كان الثاني فلم قطعت النفس التعلق عن البدن ولا يتعلق ببدن آخر لتحصيل الكمال لما علم في موضع آخر من بيان ابطال التناسج Carra de Vaux, la Kaçidah, p. 165

وزم النفس الغضبية عن الاخلاق المذمومة والأفعال الرديئة التي هي حقيقة الجهاد ، وعزمها على أعمال العبادات واقتناء الباقيات الصالحات ، والتجمّل برياش التقوى الذي هو الجمع بين العبادتين العلمية والعملية (181) ، والموالاة لأولياء الله وحدودهم — ع م — الذينهم خير البرية ، لتفوز في آخرتهم بالنعم السرمدية والإفاضات العقلية والمسار الأبدية . فيجب على كل عامل حازم عاقل عالم لبيب ويقظان كامل أريب انتهاز فرصة هذا العمر اليسير ، واغتنام مدة هذا المهل منه القصير الذي يشبه بالبرق لسرعة انقضائه وذهابه ، وأزوف أجله المنتظر واقترابه قبل أن يستردّ العارية معيرها ، فتقع الندامة ولات حين مندم ، ويقبض الأنفس مَن إليه مصيرها ، فيقدم المرء من أعماله على ما قدم ، وقد فات المستغاث فلا مغيث حينئذ ، وضاق المذهب فلا مذهب يومئذ .

نسأل الله أن يختم لنا ولكافّة المؤمنين بما ختم لأوليائه المقرّبين ، وأن يجعلنا من الذين تتوفّاهم الملائكة طيبين ، وأن يبيننا عن القوم الذين ظلموا أنفسهم فلا تنفعهم معذرتهم ولا هم يُستعتبون .

---

(181) العبادة كلمة تفيد القيام بفعل ما على وجه الطاعة والخضوع . وتنقسم هذه العبادة إلى قسمين : عملية وعلمية .

فالعبادة العملية وتسمى بالظاهر وبالتنزيل هي القيام بالشريعة ، وغاية هذا النوع من العبادة هو حفظ الانسان من حيث وجوده الذاتي . أما العبادة العلمية وتسمى العبادة الباطنة وعلم الحقيقة وعلم التأويل والعبادة النفسانية ، فهي معرفة الجانب الباطني من العبادة العملية ، وكذلك معرفة علاقات الحدود بعضهم ببعض والاحاطة بالنظام العلوي الذي يمثل الصورة المكتملة لكل من صورة العالم الأرضي وصورة الانسان .

ويحلل الكرماني هذه العبادة فيقول : « ونحن إذا قلنا الظاهر فمرادنا فيه الأعمال المفروضة في الشرع على ما تنقسم إليه من الشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد ، والتصرف على الطاعة لولي الله وجميع الأعمال والمناسك في الشرع التي حصلت في الوجود كانت بالحواس مدركة ، ويشترك في ادراكها كل ذي حس صحيح مثل السماء والأرض ... التي لما كانت ظاهرة بالذات محسوسة اشترك في ادراكها كل ذي حس من غير اختصاص بعض دون بعض . وإذا قلنا الباطن فمرادنا فيه العلم على ما ينقسم إليه من العلم بوجود الشيء ... وبكونه من الأشيـاء الظاهرة ام الخفيـة وبمقداره وبصورته وسبب وجوده وبالغرض في ايجاده الذي هو غير محسوس ، ولا يدرك بحواس بل معلوم بالخواطر والأوهام والأنفس والعقول مثل المعرفة بالتوحيد والرسالة والثواب والعقاب والحشر والحساب والجنة والنار وحدث العالم وفنائه ، وغير ذلك ، التي لما كانت باطنة بالذات غير محسوسـة لم يقع الاشتـراك في ادراكها بل اختص بها قوم دون قوم على حساب الاكتساب » . رسالة الكافية ضمن مجموعة الرسائل ص 389—390 .

ونحن نختم الرسالة بالحمد لله على الآئه المتوالية ، ونعمه المتواترة المتتالية ، وبالصّلاة على سماء الحكمة العالية محمّد المُبشَّر به في الأمم الخالية ، وعلى وصيّه علي بن أبي طالب الهالك فيه ذوي الاعتقادات الغالية والقالية ، وعلى الأئمة من ذرّيتهما المحافظة ، عيون حراستهم لحوزة الدين من أذى المبتدعين الكالية ، شموس الحق المشرقة وأنواره المتلالئة ، وعلى مولانا وسيدنا الإمام الطيّب أبى القاسم أمير المؤمنين ، الكاشفة علومه أذى الشبهات عن نفوس أتباعه الجالية ، وسلم تسليما ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

تمت الرسالة بحمد مستحق الحمد وأهله ، ومالك الأمر كلّه ، بخط الحقير الدّاني علي ابن حمود بن صالح شبيل الهمداني ، ثبّته الله على طاعة الملك الديّان وطاعة إمام الزمان ، وطاعة داعيه على الانس والجان الآمن من تولاّه من تغاير الاكوان ، وسفينة النجاة المفضي بمن تعلّق به إلى أعلى غرف الجنان ، نائب إمام المفلحين سيّدنا ومولانا أبي محمد طاهر سيف الدين (182) ، طوّل الله عمره الشريف إلى يوم الدين ، في سنة 1930/1350 نهار الجمعة 6 من شهر جمادى الأولى .

(182) هو الداعي المطلق الحادي والخمسون من فرع الاسماعيلية الداودية (فرع الهند) . وكان سلطان طائفة البهرة بالهند . انظر
A.A.A. Fyzee : A chronological list of the Imams and Dâ'îs of the Musta'lian ismailis. Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society (N.S. 1934), p. 15.

وتوفي الإمام طاهر سيف الدين سنة 1966 .

المصادر والمراجع

— آملي (حيدر)

جامع الاسرار ، تحقيق هنرى كوريان H. Corbin وعثمان يحيى ، تهران 1969 .

— ابن الوليد (الحسين بن علي)

رسالة المبدأ والمعاد، تحقيق وترجمة وتعليق هنرى كوربان H. Corbin ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية Trilogie ismaélienne تهران 1961.

— ابن الوليد (علي بن محمد)

الذخيـرة (مخطوط) .

— ابن حنبـل (أحمد)

المسنــد .

— أبو حيـان التوحيـدي

الامتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، بيروت بدون تاريخ .

— اخـوان الصفـاء

رسائل اخوان الصفاء ، تحقيق بطرس البستاني (4 أجزاء) ، بيروت 1957 .

— أربعة كتب إسماعيلية

نشر ر. ستروطمان R. Strothmann ، كالكتا 1952 .

— ايڤانوف (فلاديمير) Ivanow (Wladimir)

المرشد إلى الأدب الاسماعيلي

Ismaili Literature. A. Bibliographical Survey (A second amplified édition) A — 15, Téhéran, 1963.

— بروكلمان (كارل) C. Brockelmann
Geschichte der arabischen Literatur. Leiden 1898-1949.

— جعفر بن منصور اليمن
الفترات والقرانات (مخطوط) .

— الجيلاني (علي بن فضل الله)
توفيق التطبيق في اثبات أن الرئيس من الامامية الاثني عشرية ، تحقيق محمد مصطفى حلمي ، القاهرة 1954 .

— الحارثي (محمد بن طاهر)
1) الانوار اللطيفة (مخطوط) .
2) مجمـوع التربيـة (مخطوط مدرسـة الدراسـات الشرقية بلنـدن رقم 25850 .

— رسالة جامعة الجامعة لاخوان الصفاء .
تحقيق عارف تامر ، بيروت 1959 .

— رسائل اخوان الصفاء (انظر اخوان الصفاء) .

— السجستاني (أبو يعقوب)
1) إثبات النبوات ، تحقيق عارف تامر ، بيروت 1966 .
2) الينابيع ، تحقيق هنرى كوربان H. Corbin ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية Trilogie ismaélienne تهران 1961 .

— الشهرستـاني
الملل والنحل ، تحقيق محمد بن فتح الله بدران ، القاهرة 1956 .

— عمارة اليمني
تاريخ اليمن : تحقيق كاي Kay نقل التعليقات إلى العربية حسن سليمان محمود ، القاهرة 1957 .

- الفقي (الحبيب)
الآراء الدينيـة والفلسفيـة للإسماعيليـة الفاطميـة منشورات الجـامعـة التونسية 1978 .

Les idées religieuses et philosophiques de l'Ismaélisme fatimide

- فيضي (آصف علي أصغر)

A chronological list of the Imams and dâ'is of the Musta'lian ismaili J.B.B.R.A.S. (N.S. 1934).

- القاضي النعمان (أبو حنيفة)
أساس التأويل ، تحقيق عارف تامر ، بيروت 1960 .

- كارا دي فو Carra de Vaux
قصيدة ابن سينا في النفس ، المجلة الآسيوية

La Kacîdah d'Avicenne sur l'âme. Journal Asiatique. Juillet-août 1899, p. 157-173.

- الكرماني (حميد الدين)

1) راحة العقل ، تحقيق محمد كامل حسين ومصطفى حلمي ، ليدن 1952 .

2) رسالـة الكافيـة ، ضمن مجموعـة رسائل الكرماني (مخطوط) .

- المجدوع
الفهرسة ، حققه وعلق عليه علينقي منزوى ، تهران 1966 .

- المجريطي (مسلمة)
رسالة الجامعة ، تحقيق جميل صليبا (جزآن) دمشق 1948 .

- المقريزي (تقي الدين)
خطط ، بيروت بدون تاريخ .

— منتخبات إسماعيلية
تحقيق عادل العوا دمشق 1958 .

— المؤيد الشيرازي (هبة الله)
المجالس المؤيدية (مخطوط) .

— الهمداني (الحسين)
Ikhwân as-Safâ in the Literature of the Ismaili Tayibi Da^ewat. Der Islam, **XX**, 1932.

الحبيب الفقي

علاقة المغازي بالسير

بقلم : محمد المختار العبيدي

يجمع الدارسون للسيرة النبوية قدامى كانوا أو محدثين على أن السيرة التي انطلقت أساسا من رواية الحديث كانت تعني في البداية تاريخ الرسول العسكري والغزوات (1) التي قام بها لنشر دعوته وخضد شوكة أعدائه . فلم تكن السيرة مثلما يتبادر إلى الذهن ومثلما آلت إليه هي فيما بعد ذكرا لكامل أفعال الرسول وأقواله .

يذكر حسين نصّار في تقديمه لكتاب يوسف هوروفيتس Joseph Horovitz, The earliest biographies of the Prophet their aucthors الذي نقله إلى العربية (2) سبب ترجمته لفظ biographies بـ« المغازي » لا السِّير قائلا : « وقد ترجمته باسم « المغازي الأولى ومؤلفوها » وآثرت كلمة

(1) كانت غزوات الرسول خمسا وعشرين وتذكر بعض المصادر أنها سبع وعشرون قاتل منها في تسع : وهي بدر وأحد والمريسيع والخندق وقريظة وخيبر والفتح وحنين والطائف . أنظر في هذا الصدد سيرة النبي لابن هشام 4 أجزاء ط. القاهرة بدون تاريخ كتاب المغاري لمحمد الواقدي — 3 أجزاء — بيروت لبنان . الطبقات الكبرى لابن سعد 9 مجلدات دار صادر بيروت 1960/1380 . السيرة الحلبية لبرهان الدين الحلبي ط مصر 1229هـ. وكتاب نور العيون في سيرة الأمين المأمون لمحمد بن محمد بن سيد الناس وهو تلخيص لعيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير ط. مصر 1354هـ .

(2) المغازي الأولى ومؤلفوها ، ط. مصر 1369هـ .

المغازي لا السّير مقتديا في ذلك بالمؤلف نفسه فهو الذي اختار هذا اللفظ وكتبه بالحروف اللاتينية في أصله الأوربي . ويجدر بي أن أشير إلى أن لفظ « المغازي » يعني « الغزوات » وهي الحروب التي اشترك فيها الرسول بالقتال . ولكنّ هذا الاسم تدرّج في الزمن فاتسع معناه وشمل حياة النبي جميعها » (3) ويقول مصطفى السّقا في المقدمة التي صدّر بها نفس الكتاب : « نشأت السيرة أول ما نشأت أحاديث في مجالس الخاصة كانت تدور حول مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم فيسأل بعض الولاة أو الأعيان في الأمصار الكبرى الإسلامية كالمدينة ودمشق عالما ممن اشتهر بالحفظ والرواية كيف كانت غزوة بدر ؟ أو من الذين شهدوا هذه الغزوة ؟ أو ما عددهم ؟ فيحدث القوم بما يعلم من ذلك مسندًا الحديث إلى من أفاده إيّاه من الصحابة . وكانت تلك الأحداث أحيانا تفسيرا لبعض الآيات التي تضمّنت شيئا من تاريخ الوقائع وغزوات النبي مثل يوم بدر ويوم أحد » (4) . أما هوروفيتس فقد حصر منذ الصفحات الأولى من كتابه معنى المغازي في الحروب ، فيقول : « ووُجد بين التابعين أناس يعتبرون علماء بالمغازي وهي الحروب وينبغي أن نقصر معنى هذا اللفظ على المعنى الخاص بأعمال النبي والصحابة الحربية » (5) ولم يَخْفَ هذا الجانب على المستشرق ليفي ديلاّ فيدا Levi Della Vida الذي لاحظ أن لفظ « سيرة » اقترن باستمرار في كتب مدوّنيها بلفظ « مغازي » يقول : « يوجد لفظ سير في أغلب الشواهد التي بين أيدينا عن إنتاج الأدب العربي الأوّل المتعلق بسيرة محمد مقترنًا دومًا بلفظ المغازي وهي الحملات العسكرية . وإن هذه التّسمية من شأنها أن تدلّنا على أصل السيرة المركّب » (6) .

---

(3) المرجع السابق ، أنظر التقديم .
(4) المرجع السابق ، أنظر التصدير .
(5) المرجع السابق ص 2 .
(6) « Ce terme de siyar dans la plupart des témoignages que nous possédons sur les premiers produits de la littérature arabe relatifs à la biographie de Muhammad se trouve constamment accouplé au terme « Maghazi » « Expéditions militaires » et cette double dénomination est de nature à nous renseigner sur l'origine composite de la « sira » Encyclopédie de l'Islam. 1° éd. T. IV p. 459 Leyde 1934.

ولم يَنْحُ غير هذا المنحى إلاّ مارسدن جونس Marsden Jones الذي قام بتحقيق أهمّ كتاب عن مغازي الرسول وصل إلينا كاملا بعد كتاب السيرة النبوية لابن هشام ، وهو كتاب محمد الواقدي (ت 207) المعروف بكتاب المغازي . يرى مارسدن أنّه لا فرق بين السيرة والمغازي بل اللفظان في نظره بمعنى واحد . يقول : « إن اللفظتين سيرة ومغازي مستعملتان بمعنى واحد لا يُفَرَّقُ بينهما » (7) وهذا في نظرنا غير صحيح ولا يمكن أن يكون صحيحا لأسباب أهمّها :

– لم يعتن الواقدي في كتابه « المغازي » الذي حقّق نصّه مارسدن نفسه إلا بتاريخ الرسول العسكري . ولا نعثر في كتابه الذي تربو صفحاته على الألف على لفظ سيرة ولو مرّة واحدة . ولئن ذكرت بعض المصادر أن الواقدي كان عرّيفا بالمغازي والسّير فذلك لدرايته ككلّ المحدثين من أهل عصره بشمائل الرسول عامة ولتفرّغه للمغازي خاصة وانقطاعه لها حتّى أخرج للنّاس فيها كتابا .

– لم يُعرف لفظ سيرة إلا مع محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت 124هـ) الذي لم يعتن بالمغازي بالمعنى الخاص ولكن اعتنى بحياة الرسول جميعها .

– تعتبر كتب السيرة أبان بن عثمان – وهو ابن الخليفة الثالث – أوّل راوٍ للمغازي وأوّل مدوّن لها والمقصود بالمغازي هنا الغزوات والحروب . ولا تذكر كتب السيرة وهب بن منبّه وهو من جيل التابعين الأوّل في قائمة مدوّني المغازي لأنّه لم يعتن في كتابه « المبتدأ » إلا بتاريخ أهل الكتاب وبقصص الأنبياء وتاريخ الرسالات القديمة قبل محمد . وحتى ان تعرّض وهب في بعض مؤلفاته لتاريخ العقبة الكبرى وحديث قريش في دار الندوة والاستعداد للهجرة

(7) أنظر كتاب المغازي للواقدي تحقيق الدكتور مارسدن جونس ج 19/1 بيروت لبنان – بدون تاريخ .

ووصول النبي إلى المدينة فهو لم يحشر في قائمة مدوّني المغازي . فبات من المتأكد إذن أنه لا يعتبر مدوّنا للمغازي إلاّ من روى تاريخ الرسول العسكري ودوّنه .

ــ يلاحظ المتصفّح لكتب السيرة والتراجم أن لفظي سيرة ومغازي غالبا ما يردان متلازمَين إلاّ أن تلازمهما لا يعني أن اللفظين بمعنى واحد بدليل أن الخطيب البغدادي في تعريفه لابن اسحاق (8) يقول : « كان عالما **بالسير والمغازي وأيام الناس وأخبار المبتدإ وقصص الأنبياء** » (9) فالخطيب في هذا التعريف هو بصدد تَعداد « اختصاصات » ابن اسحاق وهو حريص على ذكرها جميعا اختصاصا اختصاصا . فلا يمكن أن يكون لفظا سير ومغازي مترادفين وإلاّ يُصبح أحد اللفظين زائدًا.وما قلناه في خصوص هذا التعريف يمكن أن نقول مثله في خصوص تعريف ابن سعد للواقدي . يقول صاحب الطبقات متحدثا عن الواقدي : « وكان عالما **بالمغازي والسيرة والفتوح** » (10) ويقول عبد العزيز الدوري في حديثه عن ابن إسحاق أيضا : « وقد وجدتُ أخيرا قطعة من مؤلف ابن اسحاق هذا بعنوان **السير والمغازي** » (11) فتلازم اللفظين إذن لايدل على أنّهما مستعملان بمعنى واحد كما زعم ذلك مارسدن. ولعلّ وقوعه في مثل هذا الخطإ ناتج عن كون لفظ « **مغازي** » اتسع معناه مع مرور الزمن ليشمل حياة الرسول جميعها فلم يعد التمييز بين المغازي والسّير أمرا بسيطا هيّنا .

---

(8) هو محمد بن اسحاق مولى عبد الله بن قيس بن مخرمة بن المطلب وكنيته أبو بكر ولد حوالي سنة 85هـ/704م ويبدو أنه توفي سنة 151هـ. انظر : ابن سعد ، الطبقات ج 67/7 ، ابن النديم ــ الفهرست ص 94 ، ابن العماد الصذرات ج 230/1 .

(9) التاريخ ج 215/1 .

(10) الطبقات ج 425/5 .

(11) عبد العزيز الدوري : « دراسة في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ومؤلفها ابن اسحاق » وهو بحث قدمه صاحبه إلى دورة مجمع اللغة العربية ببغداد 1385هـ/1965م .

يبدو جليّا من خلال التعاريف التي قدّمنا أن السيرة جنحت في بدايتها للمغازي قبل أن تجنح لغيرها من المواضيع ، فلم تهتمّ إلا بما كان له مساس بتاريخ الرسول العسكري تستقصيه وتمحّصه وتميط اللثام عن غامضه .

ولئن حصرنا معنى السيرة في المغازي فلا يعني ذلك أبدا أنّنا ننكر وجود رجال من التابعين أو تابعي التابعين انكبوا على تدوين أقوال الرسول وأفعاله ما كان منها متّصلا بالمغازي أو بحياة الرسول بصفة عامة . فالسيرة قد سايرت في نشأتها كلاّ من علمي الحديث tradition والتفسير exégèse ولكنها تميّزت عنهما شيئا فشيئا فيما بعد . ففيما يتعلق بالحديث فقد كان يدور في جملته حول أقوال الرسول وأفعاله وذلك بترتيب الأحاديث ترتيبا يخضع للمواضيع أحيانا ولأسماء الصحابة الذين تُرفع لهم الأحاديث أحيانا أخرى (12) . وكان للإسناد دور هام في معرفة صحيح الحديث من سقيمه على حدّ تعبير المحدثين أنفسهم . وكانت الغاية من التفسير بالمأثور إبراز الغامض من القرآن وتوضيح ما تشابه منه ولهذا عدّت أحاديث الرسول أصلا ثانيا — بعد القرآن — من أصول الثقافة الدينية أو العلم بالمعنى الديني (13) .

أما السيرة فقد قصدت إلى ترجمة الرسول وجعلت منه محورًا لا تحيد عنه . ولهذا يلجأ مدوّنو السيرة أحيانا إلى إدماج الأسانيد بعضها ببعض وإلى اسقاطها أحيانا أخرى . كما يدمجون المتون إدماجًا يجعل من السيرة نصًّا متكاملا متماسك الأطراف متواصل الحلقات .

ولئن أجمع الدارسون للسيرة على التعريف الذي ذكرنا ، إلاّ أنّهم أهملوا جانبا من المسألة على غاية من الأهمية وهو المتمثّل في السؤال التّالي :

(12) أنظر دائرة المعارف الاسلامية ، فصل « حديث » لج. روبسن ص ص 25—30 .
(13) نفس المرجع السابق .

لماذا اعتنى مدوّنو السيرة بالمغازي expéditions militaires وآثروها ولو لمدّة على حياة الرّسول ككل ؟ أهي عناية فرضتها نشوة التّغلب على العدوّ والاحتفال — على عادة الجاهليين — بانتصارات المسلمين الحربية بقيادة الرسول (14) ؟ أم هي عناية فرضها ظرف سياسيّ آخر على جانب من الخطورة ؟

يبدو لنا أن السيرة اقترنت بالمغازي لسبب عسكري بحت هو انهزام الرسول في غزوة أحد (15) (625م) . وإنّ كَلَفَ مسلمي القرنين الأوّل والثاني برواية المغازي ثم بتدوينها ناتج في نظرنا عن هذا الانهزام في واقعة أحد لا عن انتصار الرسول في بدر أو في حنين أو في الخندق أو في بني المصطلق . ذلك أنّه بقدر ما كان الانتصار في نظر المسلمين وقتئذ أمرًا طبيعيا ومنتظرا كانت الهزيمة إذا ما مُنِيَ بها الرسول أمرًا غريبا كأشدّ ما تكون الغرابة ، من الصّعب جدّا إن لم يكن من المستحيل تصوّرها . ألم يقل الله تعالى في رسوله وصحبه : « وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ » (16) وقال : « يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ » (17) وقَالَ أيضا : « وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ » (18) وقال في سورة الفتح : « لَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوُا الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا » (19) .

(14) انظر دائرة المعارف الاسلامية ، فصل « سيرة » ل. ليفي ديلافيدا — ص 459 .

(15) « «أحد» جبل من جبال المدينة قيل سمي بذلك لتوحده وانفراده عن غيره من الجبال التي هناك وهو على نحو ميلين من المدينة » السيرة النبوية التي بهامش السيرة الحلبية لأحمد زيني ص 414 ط 2 مصر 1229 .

(16) آل عمران 123/3 .

(17) الأنفال 65/8 .

(18) آل عمران 126/3 .

(19) الفتح 22/48 .

فهذه آيات صريحة وغيرها كثير تدلّ على أن نصر الله من رسوله قريب وأن كل هزيمة إذا ما حلّت تكون مدعاةً للحيرة والتساؤل والاستغراب . فهل خذل الله رسوله ومن تبعه فحلّت بهم الهزيمة وانتكسوا ؟ هل اجتهد الرسول أثناء الحرب اجتهاداً خاطئا جرّ له غضب ربّه وسخطه ؟ (20) وبالتالي هل من السّهل الهيّن أن يُغلب رسولُ الله ؟ كل هذه التساؤلات وكل هذه الحيرة كان منشؤها جميعا هزيمة الرسول يوم أحد . فلا غرو والحال ما ذكرنا أن يتعلّق النّاس وقتئذ بمغازي الرسول عامة وبغزوة أحد خاصة ويقدّموها على ما سواها من المواضيع . وهذا ما جعل ابن اسحاق صاحب السيرة المعروفة « يبدأ بدراسة الحديث مثل كثيرين من أبناء جيله ثم يهتمّ بصورة خاصة بمغازي النبي » (21) .

والجدير بالذكر أن الهزيمة في أحد لم تقف عند حدّ تراجع المسلمين وإسلامهم للعدوّ فحسب بل تعدّت ذلك إلى أن الرسول محمدا (ص) الذي شارك في القتال مشاركة فعلية مع جملة المقاتلين من المسلمين قد أصيب إصابات في وجهه ولعلّه كاد يُقتل لو لم يدفع عنه الموت كل من أبي دجانة وسعد بن أبي وقّاص (22) . يقول ابن اسحاق متحدثا عن انهزام الرسول يوم أحد : « وانكشف المسلمون فأصاب فيهم العدوّ وكان يوم بلاء وتمحيص أكرم الله فيه من أكرم من المسلمين بالشهادة حتّى خلص العدوّ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فدثّ بالحجارة حتى وقع لشقّه فأصيبت رباعيته وشُجَّ في وجهه وكَلَمت شفته وكان الذي أصابه عتبة بن أبي وقاص (23) . وفي رواية أخرى : « قال ابن اسحاق ، فحدثني حميد الطويل عن أنس بن مالك قال :

(20) عاتب القرآن الرسول مرات عديدة لأنه اجتهد ولم يصب : ما كان لنبي أن يكون له أسرى سورة الأنفال 67/8 . عفا الله عنك لم أذنت لهم ؟ سورة التوبة 43/9 . ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين – سورة التوبة 113/9 .

(21) عبد العزيز الدوري : دراسة في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ومؤلفها ابن اسحاق ص 8 .

(22) سيرة ابن هشام ج 30/3 .

(23) المرجع السابق ص 26–27 .

كسرت رباعية النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد وشُجَّ في وجهه فجعل الدم يسيل على وجهه وجعل يمسح الدم وهو يقول : كيف يُفلح قوم خضبوا وجه نبيّهم وهو يدعوهم إلى ربّهم فأنزل الله عزّ وجلّ في ذلك : « لَيْسَ لَكَ مِنَ الأمْرِ شَيْءٌ أوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أوْ يُعَذّبَهُمْ فَإنَّهُمْ ظَالِمُونَ » (24) .

إلى جانب هذين الخبرين الهامين عن انكشاف المسلمين يوم أحد وضعفهم أمام العدو نعثر على عدد عديد من الأخبار التي تصف لنا وقع هذه الهزيمة الشديد في نفوس المسلمين وتأثرهم البالغ بما جرى لهم يومئذ . فقد أورد لنا ابن هشام في السيرة خبرًا عن : « عمر مولى غفرة أنّ النبي (ص) صلّى الظهر يوم أحد قاعدًا من الجراح التي أصابته وصلّى المسلمون خلفه قعودًا » (25) . وشبيه بهذا الخبر ما تورده طبقات ابن سعد (ت 230هـ) ومغازي الواقدي (ت 207هـ) والسيرة الحلبية للحلبي (ت 1044هـ) وكتاب عيون الأثر لابن سيد النّاس (ت 734هـ) من أخبار لا تحصى ولا تعد عن غزوة أحد بعضها يصف الواقع دون زيادة أو نقصان وبعضها الآخر مبالغ فيه إن لم يكن ملفّقا من نسج الخيال . ومهما يكن من أمر هذه الأخبار وسواء طابقت الواقع أو لم تطابقه فهي تدلّ دلالة واضحة على اعتناء النّاس بتاريخ الرسول العسكري وكلفهم الشديد بلَمّ وجمع كل ما له علاقة بالمغازي عامة وبالغزوة التي انكشف فيها الرسول بالخصوص .

ومما زاد في كَلَفِ مسلمي القرنين الأول والثاني بأخبار الرسول المتعلقة بأحد ما كان شاع وقتئذ من أنّ الرسول لقي حتفه في هذه المعركة وهو خبر ارتجّتْ له المدينة بأكملها ومضى النّاس أعداء للرسول ومناصرين يتناقلون الخبر واحدا عن واحدٍ وينشرونه بين النّاس . يقول الواقدي في

(24) المرجع السابق ص 27 .
(25) المرجع السابق ص 36 .

شأن هذا الخبر : « قالوا ولمّا صاح إبليس إن محمّدا قد قتل تفرّق الناس فمنهم من ورد المدينة فكان أوّل من دخل المدينة يخبر أن رسول الله (ص) قد قتل سعد بن عثمان ثم ورد بعده رجال حتّى دخلوا على نسائهم حتى جعل النساء يقلن : أعَنْ رسول الله تفرّون ؟ ! قال : يقول ابن أمّ مكتوم : أعَنْ رسول الله تفرّون ؟ ثم جعل يُؤفّف بهم وكان رسول الله (ص) خلّفه بالمدينة يصلّي بالنّاس ثم قال : أعدلوني على الطّريق يعني طريق أحد فعدلوه على الطريق فجعل يستخبر كل من لقي عن طريق أحد حتى لحق القوم فعلم بسلامة النبي (ص) (26) .

يبدو من خلال هذا الخبر وممّا تقدّم أن غزوة أحد استأثرت باهتمام النّاس وشغلتهم عمّاسواها من الأحداث فراحوا يستكنهون سرّها ويحصحصون كل خبر له بها مساس وبقوا سنوات طوالا لا يعتنون إلا بها ولا يبغون عنها حولا حتّى تفرّغ لها من المسلمين نفر غير قليل رووها ودوّنوها وأخرجوا للنّاس في شأنها كتبا .

هذا ما استخلصناه من تأملنا في بعض المراجع التي اهتمت بالسيرة وقد حاولنا جهدنا أن نعرض في هذا البحث ما عثرنا عليه من تعاريف لها قصد المقارنة بينها ومقابلة بعضها ببعض واستنتاج ما أمكن لنا استنتاجه .

محمد المختار العبيدي

(26) مغازي الواقدي ج 277/1 .

النظـام اللغـوي بيـن الشكـل والمعنـى

من خلال كتاب تمام حسان « اللغة العربية معناها ومبناها » (*)

بقلم : محمد صلاح الدين الشريف

1 — الكتاب ومحلّه من الدراسات اللغوية :

1 — 1) محلّ الكتاب من الدراسات العربية

لقد ترك لنا السلف في اللغة تراثا ضخما عظيم القدر عددا وقيمة. ولولا خشية الخطإ ، لما تحرّجنا في الجزم بأنّ تراث العرب في اللغة قمـة لما بلغـه الإنسان قديما في العلم بذاته . فقد تمعّنوا في لغتهم التي هي خلاص ذاتهم وصفا وتقعيدا ، وركّزوا لأنفسهم في دراستها أصولا ذكروها عند الوصف والتقعيد وأثناء الجدال وكتب بعضهم كتبا فيها . فكان لهم في اللغة نظريّة أو نظريّات لم ينقصها إلاّ التصريح بها في كلام واضح مريح . لكنّ الدارس لتفكيرهم يعلم أن المشتّت من أفكارهم والمتفرّق في كتبهم إذا جمعه عقل مؤلّف منظّم صار في اللغة مدرسة قوامها منطق ثابت به تختصّ ويختصّ بها .

(*) نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب — 1973 .

لقد جمع القدامى ظواهر اللغة وأشبعوها درسا وتمحيصا وتوسّعوا في الجزئيّات ونظروا في الفوارق وتعمّقوا في كلّ ذلك . فإن كان في عملهم عيب رآه فيهم بعض المحدثين ، فعيبُهم من محاسنهم . وهو أنّهم تعمّقوا في التحليل حتى قسّموا الجزئيّات إلى جزئيّات والفروق إلى فروق . وكان المخطىء مَنْ بعدهم مِنْ خلفهم ، اقتصر على الجمع ، فلم يصل بجمعه إلى تأليف في عمق ما وصلوا إليه في التحليل .

فلما كان عصرنا ، شُغِلنا بالتقدّم والتمدّن ، ووجدنا في أنفسنا عجزا أمام الغرب وقصورا ، فأسرعنا نريد الخروج والخلاص . فكانت المعرفة من سبلنا التي آمنّا بها . ولمّا كانت اللغة أداة لا تصلح لهذا الأمر الاّ وهي مطواعة ذلول ، ولمّا كنّا على عجل نريد التغيير والتحسين ، فكّرنا في تطويع هذه اللغة وتسهيلها . ففعلنا . وكثرت كتب التيسير والتنظيم والتدريس . فأفدنا لغتنا وطوّعناها ، ولكنّنا لم نتعمّق . وأفزع التيسير بعضنا ، فخشي على اللغة من التلف فطفق يبحث وينشر ويحيي . فأُخرجت المخطوطات ودُرِست شخصيات ، فبعثنا التراث وأفدنا اللغة ولكنّنا بقينا دون السلف لم نتعمّق . ورأى البعض منّا أنّ التيسير لا يكفي ، والاحياءَ لا يجدي ، إذا لم نأخذ بما أخذ به الغرب . فجدّد بترجمة الأفكار وتقديمها وتيسيرها ومحاولة تطبيقها أحيانا . فأفاد اللغة وثقافتها ، ولكنّه ككلّ مستعير مقلِّد وقف عند التجديد لم يتقدّم .

وأسباب ما ذكرت من عيوبنا أنّنا نعيش المتناقضات بقدر ما نحتاج إليها . فليست حاجتنا إلى التراث بأقلّ من حاجتنا إلى الدخيل . ولسنا نحتاج إلى المربّي وتيسيره أكثر من حاجتنا إلى العلم وعمقه . ولكنّنا مع ذلك في حاجة إلى ما هو أوكد ، وما به نصل إلى التأليف بين المتناقض من حاجاتنا ، ونصل إلى طرق في التربية أنجع وأفضل من التيسير والتسهيل ، ونصل

إلى أصالة نريدها فلا نجدها في التراث ولا في الدخيل . وإنّما هي في ما قد نغنمه من هذا الشيء الأوكد ، وهو العقل الناقد المتعمّق الناظر في الأفكار قديمـِها وحديثها ، أصيلـِها ودخيلها الخارجُ منها ، بعد التحليل والتمحيص ، بتأليف جديد يجمع الحاضر والماضي ، ويكوّن تفكيرا في اللغة أصيلا ، ينتسب إلى العلم بحق ، ويمهّد لطرق في التربية أنجع .

إذن فنحن مطالبون بالعمق والعلم ، قبل مجرّد التيسير ومجرّد التجديد ومجرّد المحافظة على القديم للقديم . هذا ما حاول فعله تمّام حسّان في كتابه « اللغة العربية معناها ومبناها » . فقد ترك التيسير إلى العمق ، وأدرك أنّ ما ذهب إليه السلف في التحليل ينتظر من الخلف التأليف ، وأراد التأصّل في القديم ، فدخله من باب العلم الحديث . ولمّا كان الكتاب على ما وصفت وكان كالخلاصة لنشاط العرب في اللغة قديما وميلـِهم إلى الجدّة ومجاراة الغرب حديثا ، لزم النظر فيه والتعرّف على صاحبه به ، حتّى نعلم مقدار ما أصاب ونصيبه في ما أخطأ .

1 — 2) الكتاب : موضوعه وفصوله

والكتاب موضوعه في عنوانه . فالعربية محوره . والغرض منه وصف نظامها من حيث هو بناء وظيفته الدلالة على المعنى . ومساره في الوصف أن يؤلّف بين النحو وبعض البلاغة على وجه ترتضيه علوم اللسان الحديثة .

وقد بيّن الكاتب من تقديمه لكتابه أنّه زبدة أفكاره وأبحاثه وما أشرف عليه من أعمال . وذكر أنّ له صلة بكتابه « مناهج البحث في اللغة » (1) . وقدّم قائمة ما أشرف عليه من أطروحات . ولم يخف أنه اعتمدها وإن لم

(1) نشرته مكتبة الانجلو المصرية سنة 1955 وأعادت نشره سنة 1974 دار الثقافة بالدار البيضاء وكان له في السنوات الماضية أثر كبير في مصر وهو في تبويبه وفصوله شبيه بهذا الكتاب الذي نحلله .

يذكر أصحابها . ثمّ ينقسم الكتاب بعد التقديم إلى فصول ثمانية تتصدّرها مقدّمة في المعنى ونظرة العرب إليه وآراء الغرب فيه وموقفه من أفكارهم جميعا .

ولمّا كانت الألسنية قد ابتدأت مع فردناند دي سوسير Ferdinand de Saussure تاريخَها الحديث وكان أطرف ما اكتشف الرجل وأعملُه في تطوير هذا العلم وتعمّقِ الناس بعده وتشعّبِه إلى مدارس فكرةً تخطر للناس بديهة ، وقد خطرت قديمًا وإن لم تعمل ما عملته اليوم ، وهي أنّ اللغة غيرُ الكلام والكلامَ غيرُ اللغة وإن كان بينهما رابط متين ، ولمّا كانت هذه الفكرة (2) قائمة لم يتغيّر منها بتغيّر المدارس إلاّ المصطلحات التي تدلّ عليها ، مع إضافات وتنقيحات تتبع التغيّر في النظرية ، كان ابتداء المؤلّف بفصل أوّل عنوانه « الكلام واللغة » قاعدة نظرية لازمة يقوم عليها وصفه للعربية كما قامت عليها كلّ الألسنيّة ، ورابطا لازما بين ألسنية عامة تتطوّر ولغة ذات تراث لم تتّصل بهذا العلم إلاّ قليلا لغة يريدها تمّام حسّان على أن تحافظ على تراثها العلمي في دراسة اللغة ، وأن يكون لها رغم ذلك مع هذا العلم شأن آخر .

ثم لابدّ لدراسة اللغة من الابتداء بالصوت عند أغلب الألسنيين ، ولاسيما من أعتقد أنّه أتّبعهم من البريطانيين . ولمّا كانت دراسته فرعين علم الأصوات وعلم وظائفها ، كان عقد فصل لكلّ فرع ممّا لابدّ منه .

ويتلو فصلي الصوت رابع في الصرف كان أطول الفصول وأثراها . ولعلّه من أسباب الثراء فيه أنّ الكاتب لم يجد كبير عناء في التأليف بين ما

(2) ليس التفريق بين اللغة والكلام بالفكرة الجديدة فقد فطن إليها القدماء غير أنه لم يكن لها ما لها اليوم من أبعاد نظرية . وقد سبق دي سوسير في العصر الحديث بوليام وتناي W. D. Whitney وإليه يرجع ما لها اليوم من قيمة . وكان العالم السويسري معجبا به وعليه اعتمد في دروسه فطور الفكرة وجعلها أساسا في الدراسة الألسنية .

وصل إليه العرب في الصرف وما وصلت إليه الألسنية فيه . فهو يرى « أنّ هذه الشعبة من دراسة اللغة ... أفردت الصرفيين العرب بمكان لا يدانيه أيّ مكان آخر في عالم اللغويين قديما أو حديثا ولا يزال كشفهم عن النظام الصرفي العَربي موضع الاعجاب والاحترام وسيظلّ دائما كذلك في نظر اللغويين في مختلف أنحاء العالم » (3) .

ويتلو فصل الصرف خامس في النحو سعَى فيه إلى تطبيق طريقة « يمكن بواسطتها أن يصبح للنحو العربي مضمون ... ويمكن بها مزج معطيات علم النحو بمعطيات علم المعاني ليصل منهما معا ممتزجين إلى تنظيم دراسة الفصحى على أساس جديد لم يخطر ببال سيبويه ولا ببال عبد القاهر » (4) .

ثم رأى المؤلّف بعد وصف الصوت والصرف والنحو وبيان نظام كلّ واحد منها أنّ بينها ظواهر لغوية مشتركة أغلبها يتّصل بالأصوات غير أنّه يخرج من نظامها لوقوعه في سياق صرفي أو نحوي . فكان لهذا المشترك باب سادس سمّاه بالظواهر السياقية درس فيه الادغام والابدال والاعلال وأمورا أخرى .

ثم درس المعجم في فصل سابع . فبيّن أنّه ليس نظاما لغويا وأنه ليس من الكلام أيضا وإنما هو معين صامت يتبع اللغة ويُستقى منه عند الكلام . وكان أهمّ ما في الفصل بيانا لهذا مع أمور أخرى تتعلّق بوضع المعجم وتنظيمه وصلته بعلم البيان .

ثم أنهى الكتاب بفصل ثامن للدلالة ، جعله الأخير ، لأنه يراها الغرض من الكتاب ، والمقصدَ من دراسة العربية معنى ومبنى ، بل يرى النظر فيها غرض اللغة عامة ومنتهى دراستها الذي يجب أن يكون . فالدلالة عنده إذن خلاصة طبيعية لمن أراد وصف العربية .

(3) ص 15 .
(4) ص 336 .

ولعلّ في هذا ما يبرّر خلوّ الكتاب من خاتمة . فإن كان لانعدامها فيه مبرّر فلا مبرّر لخلوّه من الفهارس . فليس فيه إلاّ فهرس الموضوعات صدّر به الكتاب . والكتاب مليء بالمصطلحات . ونحن نحتاج إلى جمعها وضبطها ومراجعتها . فهي قضية العرب الأولى في صراعهم مع الحضارة والزمن . وإنّ بعضها جديد يعرفه المؤلف ولا يعرفه الجميع ، وبعضها قديم له في الكتاب معنى غير معهود لوقوعه ترجمة لمصطلح غربي . ولولا أنه أحيانا يضع اللفظ الأعجمي بجوار العربي أثناء الوصف والتحليل لأشكلت الأمور إشكالا . وقد تغني قراءة الكتاب بعض الشيء عن فهرس للمصطلحات إلاّ أن القارىء يحتاج إلى المراجعة من حين إلى حين والفهرس معين عليها لو وجد . وليس في الكتاب فهرس يثبت الأعلام ويحدّد ما رجع إليه المؤلّف من كتب . ولهذا النقص أثر نعود إليه بعد حين .

والخلاصة أنّ الكتاب أراده صاحبه في العربية كلّها دراسةً لها ووصفا لمعانيها وعلاقة معانيها بمبانيها التي تدلّ عليها ، غير تارك مستوى من مستوياتها فلا الأصوات تُهمل ، ولا ما فوق الأصوات من صرف ونحو ومعجم ودلالة . فلكلّ باب أراده جامعا للمسائل الكبرى ، محتفظا بخير ما ترك العرب على خير ما اتبع الغرب من منهج ونظر . فكانت أبواب الكتاب وفصوله على ترتيب أرادته اللغة ، بل أراده النظر الحديث فيها وما كان للألسنيين من تقسيم لها إلى مستويات أملته عليهم ضرورة المنهج ورغبتهم ورغبة المؤلّف بعدهم في الكشف عن نظام للغة يفسّر وحدتها بالكشف عن نظم تكوّنها وتفرّعها وتعدّدها .

1 ـ 3) إلى أي مدرسة لغوية ينتسب الكتاب

قصد المؤلّف أن يكون كتابه عربيّا يكوّن مدرسة ذات أصول عربية ثقّفت بأدوات غربية . فليس من فكرة إلاّ ولها جذر عربي . وليس من قول

قاله الغرب إلاّ وله مثيل عربي . ولكنه لم يضع فهرسا يثبت فيه أسماء من اعتمد عليهم من العرب ، وما استعمله من كتبهم ، إلاّ سيبويه والجرجاني وابن مالك والأشموني ، ذكرهم أثناء التحليل . وقد لا يكون في ذلك عيب كبير . فقد تكون عمدته في ما كتب ذاكرتَه وعلمَه . وهو الأستاذ القديم القادر على ذلك . لكن الصعوبة الكبرى أن تعرف من اعتمد عليهم من أعلام الغرب . فمدارسهم في هذا العلم كثيرة ، وعلمهم في الألسنية علوم ، وآراؤهم فيها تتّحد بقدر ما تختلف وتتعدّد . فهل أخذ من مدارسهم ما اشتركت فيه ، ومن آرائهم لبَّها والصالحَ منها لاحياء التراث وتعصيره ؟

إنك إذا نظرت في تبويب الكتاب وترتيبه وبعض الآراء فيه ، رأيت أنّه ليس ممن يبني دراسة اللغة على الشكل بل على المعنى . فإنك من تقديمه لكتابه تراه وليس المبنى عنده إلاّ الشكل الذي يظهر عليه المعنى وليست دراسته إلاّ السبيل إليه . فإن عقد المؤلّف له فصلا أو حبّر فقرة فيه وصفحة فليس ذلك إلاّ لبيان ما يحتمله من معنى وما يجعله مغايرا لغيره من المباني في دلالته عليه . وإذن « فلابدّ أن يكون المعنى هو الموضوع الأخصّ لهذا الكتاب لأنّ كلّ دراسة لغوية لا في الفصحى فقط بل في كلّ لغة من لغات العالم لابدّ أن يكون موضوعها الأوّل والأخير هو المعنى وكيفية ارتباطه بأشكال التعبير المختلفة فالارتباط بين الشكل والوظيفة هو اللغة وهو العرف وهو صلة المبنى بالمعنى » (5) .

وكأنّ المؤلّف أراد أن يبني نظرته في المعنى على تراث إنساني متين . فكانت المقدّمة كلّها بحثا في العلوم الإنسانية وما رأته في المعنى . فبدأ بالعرب النحويين ثم البلاغيين منهم فالفقهاء الأصوليين أيضا لكي يتحوّل إلى الغربيين الفلاسفة منهم والمناطقة فعلماء النفس فعلماء الرمز فاللغويين من علماء الرمز .

---

(5) ص 9 .

وكانت الغاية من استعراضه لاراء العرب والغربيين في المعنى أن يحدّد أولا مفهومه اللغوي وأن يخلّصه من مفاهيمه غير اللغوية الفلسفية منها والمنطقية والنفسية وأن ينتقي ثانيا من اراء القدماء من العرب والمحدثين من الغرب ما يكون قاعدة عليها يبنى الكتاب .

وتقوم قاعدته النظرية على « تشقيق المعنى إلى ثلاثة معان فرعية أحدها المعنى الوظيفي وهو وظيفة الجزء التحليلي في النظام أو السياق على حدّ سواء . والثاني المعنى المعجمي للكلمة وكلاهما متعدّد ومحتمل خارج السياق وواحد فقط في السياق . والثالث المعنى الاجتماعي أو معنى المقام وهو أشمل من سابقيه ويتّصل بهما على طريقة المكامنة لأنه يشملهما ليكون بهما وبالمقام معبّرا عن معنى السياق في إطار الحياة الاجتماعية » (6) .

وإنّ ما استشهدنا به من كتابه لدليل على أنّ ما ذهب إليه في المعنى شبيه بما يذهب إليه أصحاب المدرسة اللغوية التي لا ترى الدلالة مكتملة إلا بالسياق الاجتماعي يصحبها ويحدّد ما فيها . وهو ما يسميه مالينفسكي Malinowski بسياق الحال Context of situation (7) . ويسمّيه تمّام حسّان بالمقام ويقابله بالمقال الذي هو السياق اللغوي الصرف الجامع للمعاني الوظيفية والمعجمية (8) .

إنّه يأخذ المصطلحين (مقال ومقام) من البلاغة لاعتباره علم المعاني قمّة الدراسات النحوية . ولم يكن عرضه في المقدّمة لآراء العرب في المعنى ، ولم يكن نقده لهم إلاّ لأجل هذين المصطلحين ولأجل مصطلح المقام خاصة . ولكنّ المقام ، كما ذكرنا ، ليس إلاّ ترجمة لمصطلح مالينفسكي . فهو من

---

(6) ص 29 .

(7) وهو ما يسمى بالفرنسية Contexte de situation والمؤلف يشير إلى مالنفسكي في مواضع من الكتاب — ص 343 مثلا .

(8) يقابل المقال في المصطلح الفرنسي Contexte linguistique .

أوائل من دعا إلى دراسة الدلالة في سياقها الاجتماعي دراسة وظائفية تتماشى مع آرائه في علم الاجتماع وفي الانتروبولوجيا . ثم أخذ رأيه بعضُ الألسنيين ولاسيما البريطانيون منهم . فكان ذلك أساسا من الأسس التي قامت عليها بعض مدارس علم الاجتماع اللغوي وبعض المدارس اللغوية التي ترفض المنهج الشكلي وتعارض موقفه من المعنى كما تعارض موقف الذين يدرسون الظاهرة اللغوية مستقلة عن إطارها الاجتماعي .

يمكننا ، اعتمادا على هذا ، واعتمادا على كلّ ما جاء في الكتاب وفي المقدّمة خاصة ، أن نعتقد أنّ تمّام حسّان ينتسب إلى مدرسة لغوية ذات منحى اجتماعي ما قد تكون المدرسة البريطانية وقد تكون مدرسة فيرث Firth (9) بالذات ومن التفّ حوله من تلامذته . ولا وجود لاسم فيرث في الكتاب فنجزم بذلك ، ولا فهارس تعيننا على القطع وتريحنا من التردّد . غير أنه مهما كان الأمر فلا شكّ أنّ فيرث كتمّام حسّان يجعل المعنى غاية الدراسة اللغوية وأنّ فيرث أوقف الدلالة على السياق الاجتماعي وأنّه أغرق في مذهبه إغراقا حتى رأى الكلمة إذا تغيّر سياقها صارت كلمة جديدة وأنّه كوّن في لندن جيلا من اللغويين اهتمّوا مثله في الخمسينيات بالمعنى واهتمّوا بوجه من الأصوات عرفوا به وصاروا مرجعا فيه وهو النبر والتنغيم . وللنبر والتنغيم عند تمّام حسّان قيمة لا نجدها عند غيره من العرب إلاّ قليلاً .

فإن كان صحيحا ما رأيناه من اتصال الكاتب بآراء فيرث فنحن أمام كتاب أخذ من النحو القديم وصفه وتحليله ، ومن البلاغة إهتمامها بالنظم والتركيب ، ساكبا هذا وذاك في قالب واحد ، متّبعا في عمله مبادىء مصدرها مدرسة لندن ، ومعتنقا في دراسته هذه للعربية نظرية اللندنيين في

(9) للتعرف عن منحى فيرث الاجتماعي أنظر مصطفى لطفي ، اللغة العربية في إطارها الاجتماعي نشر معهد الانماء العربي ص 46 وما بعدها .

الدلالة وموقفهم المعارض للمدرسة البنيويّة الشكليّة التي سادت الدراسات الانكليزية في الولايات المتّحدة والتي عزلت المعنى وأهملته (10) .

فإلى أيّ حدّ استطاع تمّام حسّان أن يرجع إلى المعنى اعتباره وأن ينسّق بينه وبين الشكل في وصف نظام اللغة العربية ؟

2 — بين الشكل والمعنى في وصف أنظمة العربية :

نظرا إلى أنّ كلّ فصل من الكتاب يمثّل مستوى أو نظاما من العربية ونظرا إلى أنّ الفصول مرتّبة ترتيبا منهجيّا فإننا نبدأ بالفصل الأول مخصّصين لكلّ فصل فقرة .

2 — 1) تألّف النظام

قدّم المؤلّف في الفصل الأوّل القاعدة النظريّة التي يقوم عليها الكتاب كلّه وهي التفريق بين الكلام واللغة . واعتمادا على هذا التفريق وضح مفهوما أساسيّا في اللغة وهو مفهوم النظام .

والنظام عنده « مجموعة من المعاني تقف بإزائها مجموعة من الوحدات التنظيمية أو المباني المعبّرة عن هذه المعاني ثم من طائفة من العلاقات التي تربط ربطا إيجابيا والفروق (القيم الخلافية) التي تربط سلبيا بإيجاد المقابلات ذات الفائدة بين أفراد كلّ مجموعة من المعاني أو مجموعة من المباني » (11) . معنى هذا أنّ النظام يتركّب من دعائم ثلاث يكاد يكون عنوان الكتاب تلخيصا لها وهي :

---

(10) نعني بالبنيوية Structualisme . أنظر حمادي صمود، معجم لمصطلحات النقد الحديث الحوليات عدد 15 ص 135 .

(11) ص 34 .

1) مجموعة من المعاني
2) مجموعة من المباني
3) علاقات إيجابيّة وسلبيّة بين مجموعة المعاني على حدة ومجموعة المباني على حدة .

وفي تعريفه هذا للنظام بعض العيوب . أوّلها أنّه يكاد لا ينطبق إنطباقا كاملا إلاّ على النظام الصرفي . فهو في تعريفه للنظام الصوتي لا يقدّم مجموعة المعاني ولا العلاقات الرابطة بينها . ولا يمكنه أن يفعل غير ذلك لأن الصوت لا يعبّر عن معنى وإن كان ذا وظيفة أساسية في تمييز الكلمات من حيث المعنى . وكأنّه شعر بأنّ المفهوم الذي قدّمه للنظام لا ينطبق من هذه الجهة على النظام الصوتي ، فأعطى للصوت معنى سلبيّا سنناقشه فيه بعد حين . أمّا في تعريفه للنظام النحوي فهو لا يقدّم مباني نحويّة . ذلك أنّه يرى أنّه « ليس للنحو من المباني إلاّ ما يقدّمه له الصرف » وما يقدّمه له علم الصوتيّات (12) . فمجموعة المباني في النظام النحوي ليست إلاّ مجموعة المباني الصوتيّة والصرفيّة . وهذا رأي يحتاج إلى مراجعة لوجود مبان لغوية بسيطة ليس لها من وظيفة إلاّ أن تكون علامة وظيفة نحويّة كعلامات الاعراب فهي حركات ليست من الصرف في شيء . ثمّ أليس للجملة تراكيبها الخاصة ومبانيها التي تختصّ بها ويسقط في اللحن من تعدّاها ؟ فإن كان مبنى الصوت بسيطاً لوقوعه حرفا لا غير وكان مبنى الصرف أعقد منه لوقوعه في الأغلب على أكثر من حرف فإنه بامكاننا أن نرى للنحو مبنى هو أعقد من سابقيه لوقوعه على اكثر من حرف وكلمة . وكما كان مبنى الصرف مشتملا على مبنى الصوت وكان لنا أن نعيّنه بصيغة هي رمز له كأن نقول صيغته فاعل أو فعيل أمكننا أن نرى مبنى النحو مشتملا على مبنى الصوت والصرف جميعا وأن نعيّنه بصيغة هي رمز له كأن نقول تركيبه (اسم + اسم) أو (فعل + اسم) .

(12) ص 37 . ويعني بعلم الصوتيات الفونولوجيا .

أمّا العيب الثاني في تعريف المؤلّف للنظام فهو في العلاقات وفهمه لها .

يقسّم العلاقات إلى نوعين : علاقات إيجابية يعني بها خاصة علاقات التماثل وعلاقات سلبيّة يسمّيها بالقيم الخلافيّة ويعني بها علاقات التقابل . ولا شكّ أنّ هذين النوعين من أهمّ أنواع العلاقات التي تقوم عليها اللغة . ولا شكّ أنّ العلاقات السلبيّة أهمّ من الأولى وهي السبب كما يقول المؤلّف وغيره من اللغويين في قدرة اللغة على الابلاغ ، إذ بالفروق تأمن اللغة من اللبس . غير أنّ حصر العلاقات في هذين النمطين لا يستجيب إلى كلّ متطلّبات الوصف اللغوي . فهما يصلحان لوصف النظامين الصرفي والصوتي ولا يصلحان لوصف النظام النحوي إلاّ في حدود كبيان المطابقة مثلا . فماذا نقول في الجار والمجرور ؟ أ بينهما علاقة تقابل ؟ أم بينهما علاقة تماثل ؟ لا أظنّ أنّ السلب والايجاب كافيان حتّى نفهم هذا التركيب النحويّ وغيره .

ثمّ إنّه يرى أنّ هذه العلاقات الايجابية والسلبية تربط بين مجموعة المعاني على حدة ومجموعة المباني على حدة أي أنّه ينفي وجود علاقات تربط بين مجموعة المباني ومجموعة المعاني أو بين أجزاء من هذه وتلك . وهذا لا يعني أنّه ينفي العلاقة بين المبنى والمعنى فهو يؤكّد عليها « لأن المباني رموز المعاني ولا غنى عن الرمز في نظام كاللغة هو في أساسه نظام رمزي » (13) . وهذه الصلة التي يؤكّد عليها بين المبنى والمعنى صلة من نوع وظائفي . فليس المعنى في الحقيقة إلاّ وظيفة المبنى ولذلك يسمّيه بالمعنى الوظائفي (14) . وملخّص رأيه أنّ لكلّ معنى مبنى والعلاقة بينهما وظائفية . وليس هذا عنده أساس النظام بل النظام قوامه ما ذكرنا منذ حين من علاقات إيجابية وسلبية تجمع بين المباني على حدة والمعاني على حدة .

---

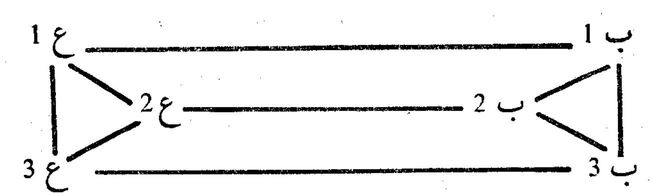
(13) ص 38 .

(14) ترجمة للمصطلح الانكليزي Functional meaning

وفي رأيه غموض . فنحن لا نستطيع أن نفهم بسهولة طبيعة هذه العلاقات وطريقتها في تكوين النظام . ذلك أننا إذا أخذنا برأيه واعتبرنا العلاقات تجمع بين المعاني على حدة والمباني على حدة صار من الصعب علينا أن نعرف أ نحن أمام نظام واحد أم أمام نظامين واحد للمعاني والآخر للمباني . ثمّ أنّه يصعب بعد ذلك أن نوفّق بين العلاقة الرابطة بين المعنى ومبناه والعلاقة الرابطة بين المعنى والمعنى أو المبنى والمبنى .

ولتوضيح نقدنا نستعين بمثال .

نفترض أنّنا أمام نظام صوتي أو صرفي أو نحوي للغة من اللغات وأنّ هذا النظام يتركّب من ثلاثة مبان : ب 1 ، ب 2 ، ب 3 ، انّ وجود هذه المباني يفرض حسب منطقه وجود معان ثلاثة كلّ واحد منها وظيفة لأحد المباني الثلاثة : ع 1 ، ع 2 ، ع 3 . إذا حاولنا تطبيق نظريته في النظام وجدنا نظامين في النظام الواحد نظام للمعاني ونظام للمباني لا يجمعهما إلاّ هذه الصلة بين كلّ مبنى ومعناه . ويمكن أن نرمز لهذا بالشكل التالي :

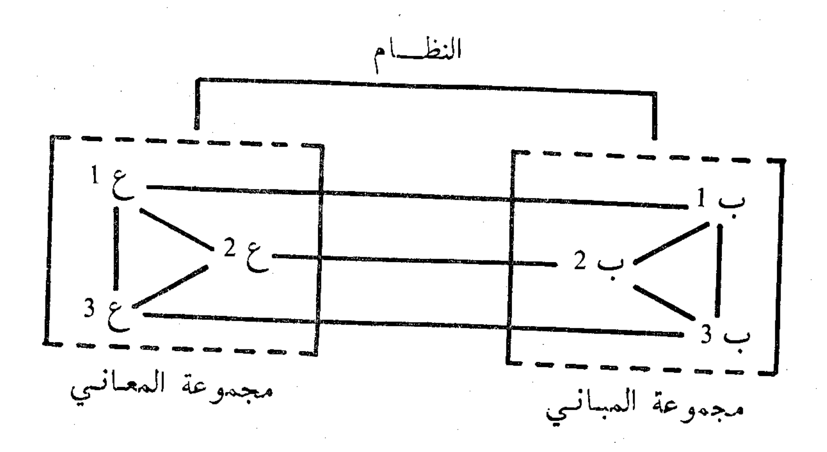


ووجود النظام على هذا الشكل الذي رمزنا إليه من العلاقات يثير أسئلة ومشاكل لا نجد في ما كتبه تمّام حسّان جوابا عنها . وهي :

1) هل تفطّن المؤلّف أنّ النتيجة المنطقية لرأيه هي أن يصبح لكلّ نظام من نظم اللغة نظامان داخليان صغيران واحد للمباني و اخر للمعاني .

2) ما هي العلاقة بين مجموعة المعاني بعلاقتها السلبية والايجابية من جهة ومجموعة المباني بعلاقاتها السلبية والايجابية من جهة أخرى ؟ أو بتعبير

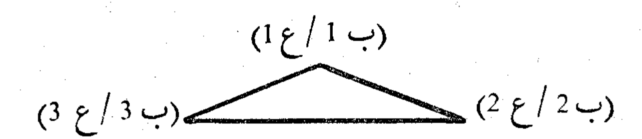
اخر هل أنّ الرابط بين مجموعة المباني ومجموعة المعاني ينحصر في تلك العلاقة الوظائفيّة بين كلّ معنى ومبنى من المجموعتين أم أنّه توجد علاقة أخرى أعمّ تربط بين مجموعة المعاني بعلاقاتها ككل ومجموعة المباني بعلاقاتها ككلّ على النحو المبيّن في الرسم التالي :



3) إنّ كلّ مبنى حسب ما نفهمه من تعريف تمام حسان للنظام مشتغل بنوعين من العلاقات علاقة وظائفية تربطه بمعناه وعلاقة نظامية تربطه بغيره من المباني . وكلّ معنى كذلك مشتغل بنوعين من العلاقات علاقة تربطه بمبناه وعلاقة تربطه بغيره من المعاني . والسؤال الذي لا نجد له جوابا عند المؤلّف هو هل يوجد تعامل ما بين هذه العلاقات بحيث تؤثّر الواحدة على الأخرى ؟ أي إذا كان ب 1 في علاقة مع ع 1 وكان ب 2 في علاقة مع ع 2 فهل العلاقة (ب 1/ب 2) تؤثّر في العلاقة (ع 1/ع 2) ؟ وهل العكس أيضا يكون ؟ ثم هل تنتج عن العلاقة (ب1 / ب2) والعلاقة (ب2 / ع2) علاقة ما بين (ب1 / ع2) أي علاقة بين مبنى معيّن ومعاني غيره من المباني .

4) وأخيرا هل يمكننا أن نقول بطريقة تخالف ما ذهب إليه أنّ النظام لا يقوم على علاقات بين المعاني على حدة والمباني على حدة وإنما يقوم على

علاقات بين عدّة أزواج كلّ زوج منها يتركّب من دال ومدلول أو يتركّب إذا استعملنا لغة تمام حسان من مبنى ومعنى :



ولعلّ تصوّرا للنظام على هذا الوجه أقرب إلى المعقول من تصوّر تمام حسان له . ذلك أنّه لا انفصام بين الدال والمدلول أو بين المبنى ومعناه .

إنّ هذه التساؤلات التي طرحناها نظرية بحتة وقد تبدو مجرّدة بعيدة عن الواقع لمن يظنّ النظرية اللغوية واقعا لا تجريدا له . لكنّها لازمة لأنّ اللغة لا توجد في الواقع (وقد بيّن المؤلّف هذا) وإنما الموجود هو الكلام . وفكره النظام نظرية مجرّدة . والتعمّق فيها تجريد ولا يمكن أن يكون إلاّ تجريدا يصل بنا إلى فهم أحسن لآلية الجهاز اللغوي .

وقد كان لتعريفه النظام هذا التعريف الغامض آثاره في وصف النظم . ونبدأ بالأصوات .

2 — 2) النظام الصوتي

ما دام « المعنى هو الموضوع الأخصّ لهذا الكتاب » (15) كان من اللازم الوقوف حينا عند العلاقة بين الصوت والمعنى ولاسيما أنّ النظام عنده يتركّب نظريا من مجموعة من المعاني . ولقد ذكرنا منذ حين أنه من عيوب تعريف النظام عنده عدم إنطباقه على النظام الصوتي لانعدام مجموعة المعاني في تعريفه له .

(15) ص 9 .

ولكننا نجد عند المؤلف اصطلاحا كثيرا ما يردّده وهو (المعنى الوظيفي) . وهو اصطلاح يفسّره في أوّل الكتاب فنفهم منه أنّه اصطلاح أخذه عن الانكليز ويعني به الوظيفة . « والمعاني ... هي في حقيقتها وظائف تؤدّيها المباني ... ومن هنا يكون المعنى وظيفة المبنى ... ومن ثمّ أطلق الباحثون على هذا المعنى ... اسم المعنى الوظيفي » (16) . انّه لا يمكن حسب رأيه أن يكون لعنصر من عناصر اللغة وظيفة ليست معنى . فالوظيفة معنوية دائما والمعنى وظيفي تبعا لذلك .

واننا اذا أخذنا بعض الأشكال اللغوية أي بعض المباني — كما يقول — وجدناها تحتوي على معنى ومثال ذلك الصيغ الصرفية خاصة . وكذلك للتراكيب النحوية معان هي ما يعرف بالأساليب من تعجب وطلب وغيره . ولهذا السبب كانت هذه الأشكال ذات وظيفة معنوية واضحة فوظيفتها معنوية ومعناها وظيفي .

ولمّا كان المؤلّف شديد التحمّس لقضية المعنى نسب إلى الصوتم (17) معنى وظيفيا . ودليله أنّنا اذا استبدلنا حرفا من كلمة بحرف آخر كوّنّا كلمة ذات معنى جديد (مثال طاب — ذاب — تاب) . وهذا الدليل في حدّ ذاته صحيح . فما اتبعه من منهج هو الأساس في التفريق بين الصوت والصوتم وبين الصوتم وغيره من الصواتم . غير أنّه لا يكتفي بهذا فهو يمضي قائلا « ومن ثم أصبح يحمل على عاتقه بضعة من تبعة المعنى الجديد . وهذه أوّل بضعة من المعنى الوظيفي » . (18) ثم يضيف في الصفحة نفسها « انّ هذه البضعة من المعنى هي بضعة سلبية » أو هي « جرثومة من المعنى الوظيفي » .

(16) ص 39 .
(17) الصوتم هو الوحدة الصوتية فونيم Phonème
(18) ص 77 .

وهكذا نرى أنّ تمام حسان يلصق بالحرف معنى وأنّ المعنى الوظيفي هنا يتعدّى مفهوم الوظيفة ليقارب مفهوم المعنى المعجمي . ومهما كان نعته له أنعته بالسلبية أم بغيرها فاننا نرى عنده مبالغة في الطريقة التحليلية لأن معنى الكلمة لا يتجزّأ بتجزئتها الى حروف بل هو كلّ . وهذا الكل ذو علاقة بالحروف التي تكوّنه من حيث هي تركيب كلّي لا من حيث هي عناصر مفردة . فالكلمة رمز دلالي لا ينقسم الاّ دلاليا . أمّا الحروف فمكوّنات للرمز ليس لها شيء من الدلالة . ولو أعطينا للحرف معنى وان سلبيا لصار من التناقض والوهم اعتقادنا في اعتباطية العلامة اللغوية . والاعتباطية مبدأ أساسي في الالسنية . ولا شكّ أنّ تمام حسان يعرف هذا . ولكنه يريد أن يرى المعنى في كلّ شيء . لقد كان يمكنه أن يكتفي بمصطلح سائد خاصة في المدرسة الوظائفية التي ينتسب الى بعض فروعها وهي اعتبار الصوتم ذا وظيفة تمييزية وفي هذا كفاية لمن أراد بيان صلة الصوت بالمعنى .

2 — 3) النظام الصرفي

أمّا في الصرف فقد كان ما قدّمه من طريقة تألّف نظامه أوّل تطبيق فعلي لتعريفه النظام اللغوي . ولكنّ التعرّف على أجزائه صعب . فهو وان خصّص له الصفحات الاولى من الفصل لم يذكر من طريقة تألّفه الاّ البعض . والبقيّة مشتّتة في الكتاب . وملخّص رأيه فيه أنّه يقوم على دعائم ثلاث لكلّ دعامة منها أنواع :

1 — مجموعة من المعاني الصرفية هي أربعة أنواع :

— معاني التقسيم ويعني بها المعاني التي بمقتضاها ينقسم الكلام الى أقسام . فاذا كان الاسم والفعل من أقسام الكلام فمعانيها

عنده هي الاسمية والفعلية . وهكذا تكون الاسمية عنده معنى مبناه الاسم . وانّ المبالغة في التشبّث بالمعنى والثنائية (معنى/مبنى) واضحة في هذا الرأي . ذلك أنّ الاسم ليس بمبنى وانما هو قسم من أقسام الكلام . وهو بالتالي تجريد معنوي لوقوعه عنوانا لقسم . والدليل على أنه معنى أنّنا لا نجد في اللغة شيئا يسمّى اسما وانما نجد مباني عدّة نجمعها في باب نسمّيه اسما . فان كان ذلك كذلك فما يسمّيه بمعنى التقسيم انما هو الاسم أمّا الاسميّة فصفة ما كان من باب الاسم لا غير .

— النوع الثاني من المعاني هو معاني التصريف وهي الدالة على الشخص كالضمير وعلى العدد وعلى النوع من ذكر وأنثى وعلى التعريف . والملاحظ في هذه المعاني أنها لا تختصّ بالصرف فمنها أو هي جميعا من المعاني اللغوية العامة .

— معاني أو مقولات الصياغة الصرفية وهي الطلب والسيرورة والمطاوعة وغيرها .

— معاني ترجع إلى العلاقات النحوية وهي التعدية والتأكيد وغيرهما .

2) مجموعة من المباني الصرفية وهي التالية :

— مباني التقسيم كالاسم وفروعه والفعل وفروعه وهي المباني التي وظائفها معاني التقسيم .

— مباني التصريف المعبّرة عن معانيه التي رأيناها منذ قليل .

— مباني القرائن اللفظية ويعني بها حركات الاعراب والمطابقة وغيرهما .

3) مجموعة من العلاقات العضوية الايجابية والقيم الخلافية بين المعنى والمعنى والمبنى والمبنى .

وليس لهذه الدعائم القيمة نفسها ذلك أنّ هذه « الطائفة من المباني التي تعبّر عن معان تقسيمية هي حجر الزاوية في النظام الصرفي للغة العربية الفصحى ... وهذه المباني التصريفية هي المسئولة عن التفريع الذي يتمّ داخل المباني التقسيمية ... ولهذا كانت ... هي المسرح الأكبر للقيم الخلافية بين الصيغ المختلفة التي تعتبر فروعا على مباني التقسيم » (19) .

ولمّا كانت مباني التقسيم بمعانيها حجر الزاوية في النظام الصرفي خصّص لاقسام الكلام الجزء الأكبر من فصله في الصرف . فنقد التقسيم الثلاثي الى اسم وفعل وحرف وقدّم عوضا عنها أقساما سبعة هي الاسم والصفة والفعل والضمير والخالفة (ويعني بها أسماء الافعال وصيغ التعجّب) والظرف والأداة . وهو تقسيم كما ترى يأخذ جذوره من النحو القديم سعى فيه المؤلّف الى تفصيل سبقه القدماء فيه غير أنّهم التزموا بمنطق لم يلتزم به .

وقد اعتمد في تقسيم الكلام على منهج جيّد يقوم على البحث عن السمات التي يتميّز بها كلّ قسم عن غيره من الأقسام . وقسّم السمات الى نوعين تقسيما يعكس شدّة اهتمامه وتشبّثه بالثنائي (معنى/مبنى) . فهي سمات مبنوية وسمات معنوية . ولا بدّ للقسم من توفّر بعض النوعين ان لم يتوفّر الكل « فالمهمّ ألاّ يكون التفريق من حيث المباني فقط وان تعدّدت أو المعاني فقط وإن تعدّدت أيضا اذ لا بدّ أن يتضافر اعتبار المبنى واعتبار المعنى في التفريق بين قسم بعينه وبين بقيّة الأقسام » . (20) .

ورغم التزامه بهذا الثنائي المركّب من المعنى والمبنى في تمييز كلّ قسم من الأقسام فانّه قد ترك التزامه وأهمله في تعريف أغلب الأقسام

(19) ص 83 .
(20) ص 90 .

فقد كان الى التعريف بالمعنى أميل وكان التجاوه الى المبنى أقلّ وأندر . وكذلك كان شأنه معها اذا كان القسم منها يشتمل على أقسام . فقد خرج عن المعايير اللغوية المضبوطة الى معايير عامة . ذلك أنّ استنجاده بالمعنى لم يكن دائما استنجادا بالمقولات اللغوية وبالمعاني الصرفية والنحوية الدقيقة . وانّما كان يستنجد أيضا بأمور تخرج عن البناء اللغوي كرجوعه الى الواقع الحاصل واعتماده على الادراك القائم على التجربة الحسّيّة . ومثال ذلك تعريفه للاسم المعيّن فهو عنده « الذي يسمّى طائفة من المسميّات الواقعة في نطاق التجربة كالأعلام والأجسام والأعراض المختلفة » (21) فقد عرف الدال الذي هو نوع من قسم بمدلوله الذي هو شيء واقع في التجربة . ولم يبحث عن سمات بنيويّة تميّزه بعلاقاته بأجزاء أخرى من نظام الاسم ومن النظام الصرفي عامة . وكان يمكنه مثلا أن يعتمد على معايير صرفية كالاشتقاق والتصريف والصيغة وغيرها . فهي معايير شكليّة أدقّ وأقرب إلى البحث العلمي الصحيح .

وكثيرا ما أوقعه الاعتماد على المعنى في تناقض من ذلك ما كان له مع الصفات فأداته في التفريق بينها ما تدلّ عليه « ممّا سبق يمكن أن نرى القيم الخلافية المتعلّقة بالمعنى والتي تفرّق بين صفة وأخرى من الصفات السابقة الانقطاع في مقابل الاستمرار أو الدوام ثم التجدّد في مقابل الثبوت ثم المبالغة في مقابل مجرّد الوصف ثم التفضيل في مقابل كلّ ما عداه من الصفات » (22) . فهو قد أهمل العنصر الأساسي الأهمّ وهو الشكل . غير أنّ هذه القيم الخلافية أو المعاني التي أرادها للتفريق بين الصفات لا تفرّق بينها ويكفينا دليلا على ذلك هذا المثال من الصفحة ذاتها يبيّن عجز المؤلّف عن استعمال قيمه الخلافية المعنوية : « صفة الفاعل تدلّ على وصف الفاعل

(21) ص 90 .
(22) ص 99 .

بالحدث منقطعا متجدّدا وصفة المفعول تدلّ على وصف المفعول بالحدث كذلك على سبيل الانقطاع والتجدّد » . فلو رأينا رأيه لانتهينا إعتمادا على قوله هذا إلى أنّ صفة الفاعل ليست إلاّ صفة المفعول . وهو ما لا يكون وما لا يعتقده هو نفسه لأنّ كلّ صفة تختصّ قبل كلّ شيء بالصيغة الصرفية التي هي شكل أو مبنى (حسب تعبيره) ثمّ لها بعد ذلك مميّزات أخرى .

وفي هذا الفصل أمور أخرى تحتاج إلى النظر . وقد نرجع إليها في أعمال أخرى .

2 — 4) النظام النحويّ

أمّا النظام النحوي فيراه يقوم على أسس خمسة (23) وهي :

1) طائفة من المعاني النحوية العامة التي يسمّونها معاني الجمل أو الأساليب . ويعني بها الخبر وأنواعه والانشاء بأنواعه . وبهذه الطائفة من المعاني قد أدخل بعض المفاهيم البلاغية في النحو وحقّق نظريته القائلة بأنّ علم المعاني ليس إلاّ قمّة النحو العربي .

2) مجموعة من المعاني النحوية الخاصة أو معاني الأبواب المفردة كالفاعلية والمفعولية والإضافة . ويعني بهذه المعاني الوظائف النحوية .

3) مجموعة من العلاقات التي تربط بين المعاني الخاصة حتى تكون صالحة عند تركيبها لبيان المراد منها . وذلك كعلاقة الاسناد والتخصيص وتحتها فروع ، والنسبة وتحتها فروع ، والتبعية وتحتها فروع . وهذه العلاقات في الحقيقة قرائن معنوية على معاني الأبواب الخاصة كالفاعلية والمفعولية .

(23) ص 178 .

4) ما يقدّمه علما الصوتيّات والصرف لعلم النحو من قرائن صوتية أو صرفية كالحركات والحروف ومباني التقسيم ومباني التصريف .

5) القيم الخلافيّة أو المقابلات بين أفراد كلّ عنصر ممّا سبق وبين بقيّة أفراده .

والملاحظ في هذه الأسس زيادة على ما قلنا في نقد مفهوم النظام اللغوي عنده أنّها جميعا أسس معنوية باستثناء أساس واحد وهو ما يقدّمه الصرف وعلم وظائف الأصوات . وليس هو – كما – ترى بالنحوي الخالص .

وخلاصة هذا أنّ تمام حسان لا ينظر الى النحو نظرة شكلية وهذا يتماشى مع اتجاهه العام في كلّ الكتاب . فهو خصم للشكل رأى عيب النحاة الأكبر ميلَهم اليه وتركَهم لما أتى به عبد القاهر الجرجاني في علم المعاني من دراسة للنحو وإضافة له .

وهذا الموقف ضدّ الشكلانيّة وهذا الاتجاه الشديد الى المعنى جعلا الفصل خاليا من معلومات واضحة عن تركيب الجملة العربية . فقد انتحى منحى وظائفيا أهمل فيه الوجه الشكلي من التركيب النحوي . فنتج عن ذلك أنّ الفصل خلا من كلّ اشارة الى مفهوم البساطة والتركيب في الجملة وصار أقرب الى المفهوم التقليدي للنحو منه الى المفهوم الألسني الحديث وان كان قد اشتمل على كثير من النظرات الطريفة . اننا لا نذهب الى أن المؤلّف قد تجمّد في نظرته النحوية لكننا نقول انّه جدّد بعض التجديد وذلك باستيعابه للتراث النحوي والبلاغي ومحاولته التأليف بين أجزائه والاستعانة ببعض الأفكار الحديثة ولكنّه بقي أسيرَ ما تركه القدماء من وصف للعربية فلم يتوصّل الى وضع وصف جديد .

لقد نقد القدماء وعاب عليهم أنّهم اهتمّوا بالتحليل وأهملوا التركيب. وما كان ليعيبهم بهذا لو لم يكن قد درس الألسنيّة ووعى ما فيها ونشر أفكارها بين العرب منذ سنين. وكأنّه أراد أن يتلافى هذا النقص فيهم فأراد أن يردّ للتركيب قيمته. لكنه وهذا عيب في كلّ الكتاب لم يأخذ العربية بالوصف من جديد ولم يجمع لنفسه نصوصا يختبرها ويجرّدها بل أراد أن يتلافى نقص التراث بالتراث نفسه فاستعان بعلم المعاني، فإذا بالتركيب عنده ينحصر في الانشاء والخبر وما تفرّع عنهما. وهو قليل في دراسة التركيب.

وقد استعار في هذا الفصل بعض الأفكار من الألسنية. ولكنه باعطائها مصطلحات عربية قديمة ذات مفاهيم مستقرّة قديمة، وبمحاولته تأصيلها بالبحث عن مفاهيم تشبهها في العربية، قد جعل نحوه في هذا الفصل أقرب إلى سيبويه و الجرجاني منه إلى غيرهما. ولم يفعل ذلك عفوا بل تعمّده. فقد أراد أن يوضّح في كتابه « الطريقة التي يمكن بواسطتها أن يصبح للنحو العربي مضمون، والتي يمكن بها مزج معطيات علم النحو بمعطيات علم المعاني لنصل منهما معا ممتزجين إلى تنظيم دراسة الفصحى على أساس جديد لم يخطر ببال سيبويه ولا ببال عبد القاهر » (24).

إذن يتّجه تمّام حسّان في دراسته للنظام النحوي إلى المعنى. وهو في اتجاهه يريد أن يبيّن كيف نصل إليه إعتمادا على الكلام. وهو يرى أنّه لابدّ من الابتداء بالعلامات الموجودة في الكلام للوصول إلى المبنى. فإذا تمّ إدراك المبنى لزم البحث عن طريق للوصول إلى المعنى. وذلك أصعب ما في قضيّة الفهم، لأنّه على الناظر السعي وراء ما اشتمل عايه الكلام من قرائن لفظية ومعنويّة وحالية ليعرف المقصود من المبنى وأصعب هذه القرائن، من حيث إمكان إدراكها، القرائن المعنوية ولاسيما العلاقات السياقية التي

(24) ص 336 .

يسمّيها تمّام حسّان بالتعليق مستعيرا هذا الاصطلاح من الجرجاني . وهو يرى أنّ الكشف عن قرينة التعليق « هو الغاية الكبرى من التحليل الاعرابي ... (لأنها) أمّ القرائن النحوية جميعا » (25) . ولذا ففي رأيه « كما في رأي عبد القاهر على أقوى إحتمال أنّ التعليق هو الفكرة المركزية في النحو العربي » (26) .

فخلاصة النحو عنده كلمتان « قرينة وتعليق » . ولذا كان أهمّ ما في الفصل من وصف للنظام النحوي ، القسمَ الذي عقده لقرائن التعليق . وقسّمه إلى قرائن معنوية درس فيها جميع الوظائف النحوية وقرائن لفظية درس فيها جميع العلامات النحوية .

فأمّا كلمة التعليق فليست إلا تعريبا لمفهوم ألسني حديث وهو مفهوم العلاقات السياقية الذي كان صلب الدراسة النحوية خاصة في المدرسة البنيوية . ولو لا أنّه قال : « وإنّما ينبغي لنا أن نتصدّى للتعليق النحوي بالتفصيل تحت عنوانين أحدهما العلاقات السياقية أو ما يسمّيه الغربيون Syntagmatic relations والثاني هو القرائن اللفظية » (27) لما أدركنا أنّ قرائن التعليق تعريب لمفهوم العلاقات السياقية . ذلك أنّ وضعه لهذا المصطلح لم يكن مجرّد ترجمة وإنّما كان تعريبا بمعنى التأصّل والتأصيل . وإذا كان الأمر على هذا الوجه فقد حملت لفظة التعليق معها ما اتصل بها من المفاهيم اللغوية العربية وتركت بعض ما للتعبير (علاقات سياقية) من مفاهيم ألسنية حديثة . يكفي بيانا لهذا أنّ المفهوم الغربي أشدّ إلتصاقا بالمنهج الشكلاني وأبعد من العربي عن المعنى وقضاياه .

(25) ص 184 .
(26) ص 189 .
(27) ص 189 .

وأمّا كلمة قرينة فهي في معناها العام ماالتصق بالشيء حتّى صار علامة له ودالا عليه . وهي شبيهة في معناها العام باللفظة indice وإذا كان هذا معناها فهي كثيرا ما تستعمل بمعنى الدليل أو المستند عليه في الدليل . وإذا استعملت في السياق النحوي ، صارت تدلّ على المستندات والعلامات والأدلّة المعنوية واللفظية التي يعتمد عليها لفهم الكلام ، أي للوصول إلى ما يسمّيه المؤلّف بالدلالة .

ولذلك يبدو أنّ المؤلّف ، وإن لم يصرّح ، يتّجه في الدراسة النحوية إتجاها بلاغيا يتركّز على المخاطَبُ أوّلا ثمّ على الكلام . فالذي يهمّه إنما هو كيف يصل المخاطَب إلى الدلالة أي إلى فكّ رموز البلاغ الموجّه إليه . ولا يهمّه أبدا أن يعرف طرق المتكلّم في وضع رموز البلاغ . وكأنّه لا يكترث بدراسة الملكة اللغوية ، أو ما يسمّيه بعضهم بالمقدرة اللغوية ، أي أنّه لا يكترث بدراسة السرّ الذي يجعل الانسان قادرا على خلق ما لا نهاية له من الجمل . ولا غرابة أن يفترق سبيل تمّام حسّان عن سبيل بعض الألسنيين ممن لهم صلة بالمدرسة التحويلية . فهو الفرق بين المدرسة الأميريكية والمدرسة البريطانية . وشتّان بين من قامت دعائم فكره على مبادىء اتخذت أصولها من مدارس نفسانية سلوكية ومن قام فكره على مبادىء إجتماعية سلك أصحابها في دراسة المجتمع مسلك الوظائفية .

هذا هو اتجاهه في دراسة النظام النحوي العربي . وقد جعله هذا الاتجاه ينظّم النحو العربي تنظيما جديدا ، أهمّ ما فيه إضعافُ ما كان للاعراب من قيمة (لأنه شكل لفظي ككلّ المباني ليس له فضل عليها) واحلالُ المعنى محلّه . فكان أن فُقِد من كتابه باب المرفوعات والمنصوبات والمجرورات والتوابع . ولم تعد الهيكل الذي يقوم عليه بناء الكتاب النحوي . غير أنّك إذا أمعنت النظر وتثبّتّ في قرائن التعليق المعنوية التي كانت أساس التبويب النحوي عنده ، وجدت أنها قرينة الاسناد (وفيها المسند والمسند إليه) وقرينة

التخصيص (وفيها المفاعيل والتمييز والحال) وقرينة النسبة (وفيها الاضافة إلى الاسم وإلى الحرف) وقرينة التبعية (وفيها التوابع من نعت وعطف وتوكيد وبدل) . وإذن فهي أبواب المرفوعات والمنصوبات والمجرورات والتوابع قد تنكّرت بزيّ جديد ، قد يزيدها بيانا لأنه يعين على فهم العلاقة بين الاعراب والوظيفة ، ولكنه لا يمنعنا من أن نقول إنه إذا استثنينا ما يقدّمه عن الزمن (وفي ما قدّمه نقص) واستثنينا العديد من مصطلحاته ، فإننا لا نجده في كتابه قد أضاف إلى النحو القديم جديداً يُذكر .

لكن القارىء يشعر وهو يتصفّح هذا الفصل ويمعن في قراءة بعضه أنه أمام شيء كأنه جديد . وسرّ ذلك أنّ الرجل أحسن نظم ما قاله العرب منثورا مشتّتا . فكان بتأليفه لكلامهم قد أضاف فيه ما ليس لهم . ودائما كان التركيب مختلفا عمّا يكوّنه من عناصر .

لقد تأثّر المؤلّف ببعض النظريات الحديثة وأعجب بعمل بعض النحاة . فأمّا النظريات الحديثة فلا يشير إليها إلاّ أحيانا ، وأمّا أعمال القدامى فقد صرّح باعجابه برجلين سيبويه والجرجاني . وأعجب برجل آخر اقتفى أثره وأثر من شرحه في كثير من رأيه ، وهو ابن مالك . وإنّ الشواهد من الألفية كثيرة حتى أنّه إذا أردنا أن نعرف أيّهما أثّر فيه أكثر أ سيبويه أم ابن مالك لم نجده قد تأثّر إلاّ بنحو ابن مالك وإن شئت قلت بسيبويه عن طريق ابن مالك وتأويله للكتاب ولما بعده من نحو البصرة خاصة . ولذا كان فصلُ النحو ووصف نظامه مادتُه من شروح الألفية وقد نظّمها ونقّحها وألّف أجزاءها بما استعاره من الجرجاني . وأمّا النظرية الألسنية الحديثة فكانت كالآلة الغربية في ترميم مسجد قديم . وقد يكون هذا الذي ذكرناه من محاسن الكتاب . غير أنّه ، مع ما عند المؤلّف من تعصّب للمعنى ، قد جعل الفصل ناقصا لا يعين على فهم تركيب الجملة العربية ومختلف الأشكال التي تقع عليها .

2 ـ 5) الظواهر السياقيـة

ليست هي بنظام رابع في اللغة أراد وصفه . وإنّما هي ملاحظات عن ظواهر لغوية يمتّ أغلبها إلى الأصوات ، ولم يذكرها في النظام الصوتي لأنّها تقع في سياق صرفي أو نحوي ما . وقد جمعها في فصل ينبني على فكرة أساسية وهي أنّ النظام من نظم اللغة يقوم على قواعد خاصة به ، ويشكّل وحدة قائمة بذاتها ، وذلك نظريا . فإذا ما وضع على محكّ التطبيق بدت فيه نقائص وبدت بعض عناصره صعبة التحقيق لوجود عناصر في السياق تتنافى مع ما يتطلّبه النظام . فينتج عن ذلك قواعد خاصة بالتطبيق تكون حلاّ لما سمّاه المؤلّف بمشاكل التطبيق . ويقدّم مثالا لذلك أنّ الدال في النظام الصوتي مجهورة تقابل التاء ولكنّها في السياق قد تجاور التاء فيثقل نطقها فتدغم فيها . وإنّه لبيّن ، خاصة من خلال هذا المثال ، أنّه لولا أن المؤلّف قد التزم بدراسة النظام الصوتي مستقلاّ بذاته ، لما كان في الحاق هذه الظاهرة السياقية بالنظام الصوتي بأس . فلو أنه نظر إلى النظام الصوتي على أنه مستوى من اللغة ينضوي تحت آخر ينضوي تحت غيره ، وأنه بين المستويات تواصل لا إنقطاع ، لوجد أنّ هذه الظاهرة وغيرها جزء من القواعد الصوتية التي تتحكم في العربيّة ، وليست مجرّد حلّ لمشكل من مشاكل التطبيق اعترض النظام الصوتيّ عند تطبيقه في سياق صرفي فليس النظام الصوتيّ مجرّد جدول أساس ترتيبه أنواع المخارج والصفات ، ومجرّد مقابلة بين مجهور ومهموس ، وشفوي وأسناني ، بل هو أيضا قوانين وقواعد في طرق التعامل بين الأصوات . ومتى كان التعامل خرجنا من الجدول ودخلنا السياق . ولكنّنا نبقى في النظام الصوتي لا نتجاوزه ، لأننا لم نخرج من النظرية إلى التطبيق بخروجنا من الجدول إلى السياق ، فنحن دائما في اللغة وفي القواعد التي تسيّر نظامها . فكما أنّ الدراسة الفونولوجية تطالبنا بجمع عدد من الأصوات ذات الوظيفة التمييزية الواحدة في صوت نظري نسمّيه الصوتم أو الفونيم ،

فإنّها تطالبنا أيضا بدراسة تأثير صوت في صوت آخر ، والبحثِ عن قواعد لهذا التأثير ، كما تطالبنا بالبحث عن حدود القوانين التي تسمح لأصوات صوتم ما أن تماثل أو تطابق أصوات صوتم آخر .

ولهذه الأسباب كان الفصل السادس غريب الموضع ، ليس هو نظام رابع في اللغة أراد وصفه ، ولا هو نظام عام يريده المؤلّف تأليفا للنظم الثلاثة الماضية ، بل كان وعاء لجمع المتناثر . وكان يمكنه أن يضع بعضه على الأقل تحت عنوان علم بين الصوتيات والصرفيات وهو المرفوفنولوجيا morphophonologie

وفي الفصل رغم ذلك فوائد أهمّها ما كان في المادة (أي الحروف الأصلية) وظاهرة التأليف فيها وما يقبل التجاور من الأصوات لتكوينها . وفيه أيضا أخطاء أهمّها أنّه جارى العرب في اعتبارهم الفعل الماضي المسند الى الضمير الغائب المذكّر المفرد (فَعَلَ) علامة على الفعل يعرف بها كما يعرف عند غيرنا من الأمم في لغاتهم بصيغته المصدرية المسمّاة infinitif . وليس من العيب أن يرى علامة فعل الذهاب هو الفعل (ذَهَبَ) . فهو أقرب صيغ التصريف إلى المادة وأبسطها . وإنما ننقده في أنّه نسي أنّ إعتبارهم هذه الصيغة علامة الفعْل لم يكن الاّ اصطلاحا تواضعوا عليه تواضع الغربيين عند نهضتهم على اعتبار الفعل المصرّف مع ضمير المتكلّم المفرد علامة على الفعل في معاجمهم اللاّطينية الأولى . الاّ أنّه كان لهم في اللاطينية الفعل المصدري (infinitif) فرجعوا اليه في وضع معاجمهم ، ولم يكن لنا في العربية فعل مصدري نرجع اليه في وضع معجمنا وصرفنا ، فبقينا على اعتبار (فَعَلَ) علامة الفعل . غير أنّه ليس لنا أن ندّعي أنّ ما اصطلحنا عليه أصلُ التصريف لأن الأصل في التصريف انما هو المادة والمادة لا توجد الاّ في النظريّة . أمّا (فَعَل) فصورة من صور التصريف . وقد بنى تمّام حسّان على اعتباره هذه الصورة أصلا حقيقيا نتائج ظنّها من الحقائق وليست

منها. من ذلك أنّه رأى في (ضَرَبُوا) أنّه بني على الضمّ لكي يكون الضمّ مناسبا لواو الجماعة والحقيقة أن ما سمّاه بواو الجماعة مجاراة للقدامى ضمّة طويلة لم تسبق الاّ بالباء . ولكنّه ظنّها وَاوا لأنها تكتب بالواو ونسي أنه في كلّ ما كتب دعا الى ما دعا اليه كل الألسنيين من اعتبار النطق في وصف اللغة لا الكتابة. ثم لماذا نرى المناسبة في (ضربوا) بناء على أنّ الأصل (ضَرَبَ) ولا نصطلح على أنّ الأصل (ضربوا) فنرى بناء على ذلك مناسبة في (ضربَ) فنقول عكس ما قال المؤلّف أي نقول انّ (ضَرَبَ) بني على الفتح بعد ضمّ كان فيه أصلا ليدلّ على الغائب المفرد المذكّر . وليست (ضَرَبَ) في التصريف بأبسط من (ضربوا) فلا اختلاف بينهما الاّ في طول الحركة (Ḍarabū — Ḍaraba) .

ليس هذا الاّ أحد الأخطاء التي نتجت عن اعتباره صيغة (فَعَلَ) أصلا حقيقيا . وليس الاّ مثالا نقدّمه حتّى نبيّن أنّ المؤلّف لم يدرس نظام الفعل ، ولم يتفطّن الى أنّ كلّ نظام من أنظمة اللغة يتركّب بدوره من أنظمة صغرى ، وأنّ الأنظمة ، مهما تعدّدت ، فهي تتكامل لتكوّن نظام الصوت أو الصرف أو النحو ، وأنّ هذه الأنظمة الثلاثة في تكوينها للنظام اللغوي الاكبر تتداخل على صورة طبيعية تجعل الحديث عن الظواهر السياقية علامةَ قصور عن ادراك الآلية التي عليها يسير الجهاز اللغوي بأكمله .

وما دامت الجملة هي الوحدة اللغوية الكبرى التي بها اللغة ، نظريا وتطبيقيا (أي في الكلام) ، تتحقّق وتتحرّك شكلا ووظيفة (أو مبنى ومعنى حسب مصطلحات الكاتب) فلا بدّ من الابتداء بها والنزول من أجزائها الكبرى التي هي التراكيب النحوية ، حتى نصل الى أصغر أجزائها الذي هو الصوتم مرورا بالأشكال الصرفية ، وذلك في نظرية لغوية متكاملة ، لا تفصل بين الشكل اللغوي والأشكال اللغوية التي تكوّنه . انّ الابتداء بالجملة ، في وصف النظام اللغوي ، يريحنا من هذه الظواهر السياقية التي لا تنتسب ظاهريا الى نظام معيّن . ذلك أنّ الابتداء

بالجملة يجعل كلّ ظاهرة لغوية ، مهما كانت ، ظاهرة تخضع الى قواعد سياقية معيّنة والى قواعد جدولية في الان نفسه بهما معا يتحقّق النظام اللغوي .

2 — 6) المعجم والنظام اللغوي

لقد نظر الى المعجم نظرة صارت الان نظرة تقليدية في الألسنية . وهي أنّه قائمة من الكلمات . فلم تعد دراسته في هذه الحالة تطلب منه الاّ أن يبحث كيف تنظّم المواد في المعجم ، أي صارت دراسته متعلّقة بفنّ وضع المعاجم أي بالمعجميّة . ولو انطلق من المبادىء التي يقوم عليها علم المعجم (lexicologie) لأمكنه أن يجد قاعدة متينة تجعل فصله أعمق وأمتع .

ولسنا نريد الرجوع إلى ما كتب في الفصل كلّه . وإنّما يكفينا الاحتراز من أمرين أمر جارى فيه أغلب الألسنيين وأمر من مبتكراته واقتراحاته .

فأمّا الأمر الأول فهو اعتباره المعجم قائمة من الكلمات لا تكوّن نظاما ، وإن كانت من اللغة لا من الكلام . وهي كالمعين الصامت يستقى منه عند الكلام فيتحوّل من التعدّد والاحتمال في معانيه إلى التوحّد والضبط عند الاستعمال . ويرى أغلب المعجميين هذا الرأي . ونحن نأخذ به أيضا إذا أردنا بلفظ المعجم فنّ جمع الكلمات ووضعها على ترتيب معيّن بين دفّتي كتاب . أمّا إذا أردنا بالمعجم ما يستعمله الناس عندما يتكلّمون ، فإنّه يبقى من الصحيح كون الكلم معينا صامتا في ذهن المتكلّم يقابله معين يماثله في ذهن المخاطب ، ولا يبقى من الصحيح كونه قائمة لانعدام الدليل على انتظام الكلم في الذهن في قوائم . أمّا ما يكون من التجربة من بيان لعمليات التذكّر بالتداعي وغيره ففردي نفساني لم يكن إلاّ بيانا لما يكون عليه التداعي لا بيانا لما عليه انتظام الكلم في الذهن عند الخزن . وإذن فليس المعجم عندي قائمة إلاّ إذا فهمناه على أنّه الكتاب الجامع لكلام أمّة من الأمم لا على أنّه مجموع

الكلمات المستعملة بين الناس غير المدوّنة في كتاب . فدراسة المعجم وما يجب أن يكون عليه ترتيبا وشرحا إنما هي أمور تربوية تنتسب إلى الألسنية التطبيقية – حسب رأيي – وليس لها محلّ في كتاب غرضه وصف العربية لا تعليمها وهدفه عرض منهج في دراستها لا عرض منهج في تدريسها . فإن كان ذلك كذلك ، وإذا فهمنا المعجم على أنّه مجموع الكلمات المستعملة عند أمّة من الأمم لا مجموع الكلمات المدوّنة في كتاب على ترتيب مقصود ، فهل يصحّ لنا القول بأنّ المعجم نظام لغوي ؟

إنّ المعجم عندي من الكلام لا من اللغة ، شأنه في ذلك شأن الصوت . فكما أنّ الأصوات عند بعض الألسنيين طرق في النطق والكلام ، لا يكون من اللغة إلاّ نظامها وقوانينها وقواعدها واجتماعها في وظائف تمييزية علاماتها الصواتم ، فكذلك الكلمات عندي من الكلام لا يكون من اللغة إلاّ نظامها وقوانين تأليفها وقواعد صيغها واجتماعها في أشكال ووظائف علاماتها الصيغ وأقسام الكلام وبعض المظاهر الأخرى . وكما أنّ علم الأصوات علاقتُه بعلم النظام الصوتي صنيعةُ علاقة الأصوات بالصواتم ، فعندي أنّ المعجم علاقتُه بالصرف صنيعةُ علاقة الكلمات بصيغها وأقسامها وما يركّبها من زوائد ولواصق . ولمّا كانت الكلمة تمتاز على الصوت بما لها من معنى ، كان علم الأصوات الذي هو دراسةٌ للكلام لا يقابلُهُ في اللغة إلاّ علم نظامها ، وكانت المعجمية التي هي دراسة للكلام أيضا يقابلها في اللغة علم الصرف ويقابلها أيضا فرع من علم الدلالة يهتمّ بالكلمة ويهتمّ بمعانيها من حيث وقوعها في نظام يشمل كلّ الكلمات من حيث معانيها .

وخلاصة القول أني أرى رأي تمّام حسّان في أنّ المعجم لا يكوّن نظاما ، ولكن لسبب غير ما ذهب إليه . وهو أنّ المعجم لا يكوّن نظاما لأنّه من الكلام ، وأنّه القاعدة التي يُبنى عليها نظامان من نظم اللغة : الصرف وفرع من علم الدلالة . وأنّ المعجم في كلّ ذلك لا يكوّن قائمة شأنه في ذلك شأن

الأصوات ليس لها قوائم إلاّ أن نفهم من المعجم أنّه الكتاب الجامع للكلمات على نظام معيّن .

أمّا الأمر الثاني الذي نحترز منه فهو اقتراحه وضع علم للمعجم أساسه علم البيان ، لاعتباره علم البيان العربي قمّة للدراسات المعجمية كاعتباره علم المعاني قمّة للدراسات النحوية . ورأيه هذا يحتاج إلى مراجعة ونظر . ذلك أنّه لم يوضّح كما ينبغي التوضيح كيف يمكن لعلم البيان أن يترأس علما للمعجم . وقد اكتفى بعرض إقتراحه دون تطبيق ، باستثناء ما ذكره سريعا من أمر تحوّل بعض الكلمات من معنى حقيقي إلى معنى مجازي . ولعلّه كان يفكّر في شيء شبيه بما بدأ به الزمخشري في أساس البلاغة ، غير أنّه لا ذكرَ لهذا اللغوي المفسّر في الكتاب .

إنّ علما للمعجم في رأينا لا يحتاج إلى علم البيان فقط بل يحتاج إلى علوم عديدة لوقوعه مشتركا بين علم النظام الصوتي والصرف والنحو والدلالة ولقدرته على التعبير عن العصر وقيمه وحضارته ولامكان قبوله التحليل الرياضي . ثم إنّه قد وجد في الألسنية فرع من فروعها لدراسة المعجم وهو اللكسيكولوجيا lexicologie وهو علم قد حُدّدت بعضُ مناهجه ، وكتبت فيه كتب ، واختصّ فيه رجال . فهو علم للمعجم جاهز . فلماذا التفكير في علم جديد ؟ إلاّ أن يكون المؤلّف قد أراد أن يطعّم هذا العلم الجديد بما كان للعرب من حسن نظر ودقّة فكر في تحليل الكلمة .

ولنا سبب آخر يجعلنا نتردّد في قبول فكرته . وهو أنّه فهم من علم البيان (حسب ما يبدو) أنّه العلم الذي يهتمّ بالتغيّرات المعنوية التي تصيب الكلمة، فتحوّلها من معناها الحقيقي إلى معنى آخر يلصق بها مجازا . وهذا الفهم صحيح ، يجعل علم البيان حقّا من روافد المعجم . غير أنّ الكلمة لا يتغيّر معناها إلاّ بما تقع فيه من تركيب . ذلك أنّ المجاز وضع كلمة من جدول ما في سياق يتطلّب كلمة أخرى من جدول آخر . فالمجاز من نتائج

التركيب النحوي . فاذا كان الأمر كذلك فهو أقرب الى النحو منه الى المعجم . ولا أظنّ أنّ علم البيان المحتاج الى النحو حتى يضبط ويعاد ويجدّد بقادر على تطوير علم في المعجم ، الاّ اذا كان الغرض أن يقال في الكلمة هي حقيقة أو مجاز وأن يستعان بذلك فيؤرّخ لعمرها وما مرّت عليه في حياتها . وهو شيء لا يحتاج الى علم البيان حتّى يحقّق . ثم انّ أهمّ أسلوب من الأساليب البيانية لا ينتسب الى المعجم في شيء . فالتشبيه قبل كلّ شيء تركيب نحوي ووظيفة نحويّة وان أغفل النحاة ذلك وهو بعيد عن المعجم . وهو الأصل في أهمّ أنواع المجاز أعني الاستعارة .

انّ المعجم هو أيضا يحتاج الى أن يُنظر اليه من خلال نظرية لغوية عامّة نواتها النحو لأن الكلمة هي أيضا من مكوّنات الجملة ولا تفهم الاّ بما تقع فيه من تركيب نحوي . ولا شكّ أنّ في الكلمة وجها يجاوز النحو . وهو المشترك في معانيها التي تكون لها في مختلف السياقات النحوية . وهو وجه مجاله علم الدلالة . فاذا درسنا الكلمة في النظام الدلالي على أنّها من مكوّنات النظام النحوي وتقع في تركيب شكلي على صورة شكلية مجال دراستها النظام الصرفي الذي يتضمّن في داخله نظاما صوتيّا اليه تخضع الكلمة في تميّزها عن غيرها من الكلمات فانّه يصبح ممّا لا نحتاج اليه وضع فصل للمعجم الذي لا يكوّن نظاما في كتاب غرضه وصف النظام اللغوي .

2 — 7) الدلالة والنظام اللغوي

أمّا الفصل الأخير في الدلالة فقد كان غرض الكتاب وخلاصته . ذلك أنّ المعنى هو الموضوع الأخصّ للكتاب . والدلالة اكتمال المعنى لأنها خلاصة المعنى الوظيفي والمعجمي وما للسياق الاجتماعي من قرائن .

وإنّنا إذا كنّا لا نوافقه في بعض ما ذهب إليه في كتابه لاختلافنا عنه بعض الاختلاف في النظر إلى الأنظمة اللغوية ، فإنّنا في علم الدلالة نتردّد شديد التردّد في قبول المبادىء التي قامت عليها نظريته فيه . وأبدأ بموقفه من المنطق .

وملخّص رأيه فيه هذه الجملة : « منطق اللغة ومقولاتها يختلفان تماما عن منطق الفكر ومقولاته . واللغة ا خر الأمر نمطية صياغية لا تخضع للفكر وإنما تخضع لمقتضيات الرمز العرفي الاعتباطي » (28) .

وهو في رأيه هذا يوافق نزعة سادت الدراسات اللغوية العربية الحديثة وسادت الدراسات اللغوية في العالم في فترة من الفترات . وترى أنّ اعتماد اللغويين على المنطق قد أضرّ كثيرا بدراساتهم ، وأوجد كثيرا من الأحكام التي لا توافق الحقيقة اللغوية والتي تلقي باللغوي في متاهات التأويل والتخريج .

وهذه الفكرة صحيحة إلاّ أنها تنطبق على المنطق في مفهومه القديم هذا المنطق الارسطوطاليسي الشبيه بهندسة اقليدس من حيث أنّهما جميعا لا يقبلان ما خرج عن أحكامهما وقواعدهما وقوانينهما . ولكنّ المنطق الحديث أوسع فلم يعد نظاما من القوانين جامدا بل صار يقبل التعدّد وصار إلى الوصف أقرب منه إلى مجرّد التقنين لالتصاقه بالرياضيات ومنطقها الحديث القائم على المصادرات . ولقد استطاع الألسنيون المعاصرون لنا استعمال أدواته وآلاته لبلوغ نتائج لا تخلو من عمق خاصة في علم الدلالة . ويكفي أن ننظر في علم الدلالة الذي يقترحه غريماس Greimas (29) أو ما يقترحه أصحاب المدرسة التحويلية والتوليدية ككاتز Katz وفودور Fodore وماك كولي Mc Cawley

(28) ص 26 .

(29) Greimas : la sémantique structurale

ولاكوف Lakoff وغيرهم (30) لكي نعرف أنّ علم الدلالة انتفع ممن يستعملون المنطق أكثر بكثير ممن يرفضونه ويقاومونه . وإذا كان المنطق الحديث مقدّمة يبتدأ بها لدراسة الرياضيات الحديثة ، وإذا كانت الرياضيات عمدة العلوم ، وإذا كانت الألسنية قد انتفعت بها نفعا لا ندرك أبعاده نحن رجال الأدب ، فكيف نرفض استعمال المنطق في اللغة وقد تغيّر شأنه هذه الأيام وازداد قدره ؟ ثم أ لم تكن اللغة وعلومها قد سادت قديما بالمنطق ؟ فإن كان أرسطو أبا الأخطاء في فهم اللغة لسبقه في استعمال المنطق فيها فإنّ القديم لم ير في اللغة نظريات أعمق ممّا ذهب إليه أصحاب المنطق . وليس صدفة أن تغلّبت البصرة على ما فيها من عيوب بفضل منطقها في عصر العلم والعقل .

وقد اعتمد المؤلّف في هذا الفصل على أساس آخر صاحب رفضه للمنطق وهو قبول العامل الاجتماعي في الدلالة وهو ما سمّاه اقتباسا عن العرب والغرب بالمقام . وملخّص رأيه أنّه بدون المقام تنعدم الدلالة ، وإن بقي من المعنى بعضه المتّصل بالمقال (وهو الجامع للمعنى الوظيفي والمعنى المعجمي) . وانّه لمصيب في اعتباره المقام بعض الشيء ، فقد كان اللغويون والشارحون للنصوص القديمة يدركون حاجتهم اليه منذ القديم . غير أنّ المقام سياق يخرج عن اللغة . فان كان لازما لفهم البلاغ فانّ دراسته خروج من مجال الى مجال حتى أنّ الألسني يصبح بالبحث فيه عالم اجتماع وتقاليد وقد يصبح متطفّلا على النفسيات والتاريخ . وقد يُقبل منه ذلك لحاجة العلوم بعضها الى بعض لو كان المقام ممكن الحصر علميا . اننا نقول فيه ما قال تشمسكي (Chomskey) وهو أنّه ليس لنا علم بالسياق الخارج عن اللغة الاّ أنّه موجود وأنّه أساسي في الكلام . (31)

(30) Michel Galmiche : Sémantique générative, Larousse 1975. Chapitre VI

(31) أنظر N. Ruwet : Introduction à la grammaire générative Librairie Plon 1968, p. 21.

ولصعوبة البتّ في المقام وقلّة ما نعرفه عنه وانعدام المعطيات التجريبية الثابتة الصالحة لتكوين نظرية علمية مضبوطة عنه ، كان مشروع تمّام حسّان في دراسة الدلالة بالمقام طموحا في غير محلّه . وكان ذلك السبب في ضعف الفصل بالنسبة الى غيره من الفصول . فقد سقط في الأفكار العامة غير اللغوية ووقف في تحليله عند بعض العبارات الجاهزة . فكان بذلك تحليله أقرب إلى الأسلوبية ذات المنحى الاجتماعي منه إلى الألسنية الصرفة .

ولم تكن أخطاؤه إلاّ أخطاء أصحاب المدرسة البريطانية (مدرسة لندن) وإن لم يكن قد ذكر أحدا منهم . فقد دعا فيرث وهاليداي ودكسن (Firth Halliday - Dixon) إلى اعتبار المقام . ولكنّهم لم يصلوا إلى نتيجة فيه تعين على وضع نظرية في الدلالة متماسكة غير منفصلة عضويا عن نظرية لغوية عامة كفيلة بتحليل الظاهرة اللغوية تحليلا علميا لا مجال للاعتبارات غير اللغوية فيه .

وأكبر خطإ في هذا الفصل الذي هو غاية الكتاب أن المؤلّف جعل المعنى غاية الدراسة اللغوية ، وأنّه أقام دراسته لنظم اللغة على المعنى وحشره في كلّ ما قال عن الصوت والصرف والنحو ، وأنّه رغم ذلك فصل بين هذه النظم ، من حيث المعنى ، فلم يتمكّن من التفطّن إلى إمكان وجود رابط معنوي بين النظم الثلاثة كاف للتفكير في وضع نظام لغوي رابع يسود النحو فالصرف فالأصوات وهو النظام الدلالي . ولو فكّر في إمكانه لكان كافيا مغنيا عن غيره ممّا ذكر في الفصل من مقامات . وكان عليه أن يفكّر فيه ، حتّى يكون منطقيا مع نفسه ومع ما كان من تشبّثه بالمعنى ومن تأكيده على أنّ اللغة نظام ينقسم إلى نظم صغرى تكوّنه . لكنّنا نجد في كتابه وصفا لنظم ولا نجد الرابط المكوّن للنظام الأكبر . وقد تكون الدلالة ذلك الرابط لو فكّر فيها . إنّ افتراض نظام للدلالة يسود النظام النحوي فالنظام الصرفي فالنظام الصوتي كفيل بحلّ مشكلة العلاقة بين الشكل والمعنى في وصف النظام اللغوي

بطريقة لا تهمل الوجه الشكلي من اللغة ولا تغفل وظيفته المعنوية ولا تفصل بين النُظم فصلا إعتباطيا . ولا يكون ذلك إلاّ بالانطلاق من الجملة واعتبارها الشكل اللغوي الأكبر الذي به يتحقّق النظام اللغوي وفيه تتفاعل النظم الصغرى التي تكوّنه .

ولا أظنّ رغم هذا أنّ قضيّة الدلالة سهلة الحل . ذلك أنّه اذا كان من أسباب تأخّر العلوم اللغوية عن غيرها من العلوم الصحيحة أنّها تختلف عنها بأنّ موضوعها اللغة تصف نفسها بنفسها لا كالطبيعة توصف باللغة فمن أسباب تأخّر علم الدلالة عن غيره من العلوم اللغوية أنّه العلم الذي يريد أن كون مجموعة المعاني التي تصف معاني اللغة باستعمال اللغة ومعانيها . و لا يسبيل الى الخروج من هذه الدائرة المفرغة الاّ باخضاع دراسة المعنى الى المنهج الشكلاني الذي يعوّض الأدوات التعبيرية اللغوية الطبيعية بأدوات لغوية شكلية شبيهة بلغة المنطق ولغة الرياضيات إذا لم تكن لغة أحدهما أو لغتهما معا

وأخيرا فهذا بعض ما رأيته في الكتاب مما يخالف رأي صاحبه . ذكرته وتركت جزئيات قد أعود اليها في عمل اخر . ولم أذكر من محاسنه الاّ قليلا وهي كثيرة . ولم يكن نقدي له الاّ بقدر اعجابي به . وقد انتظر صاحبه من جمهور الدارسين أن « يعطي هذا الكتاب ما يسعى اليه من اثارة الاهتمام » . (32) ولا يكون ذلك بالمدح والثناء .

محمد صلاح الدين الشريف

(32) ص 10 .

مفهوم الرحلة من خلال كتاب محمد بيرم الخامس
« صفوة الاعتبار في مستودع الامصار والاقطار »

بقلم : محمد صالح المراكشي

لا نطمح في هذا المقال القصير إلى البحث في فنّ الرحلة عند العرب القدامى ومقارنتها بما أصبح عليه هذا الفن عند بعض أصحابه من الكتّاب العرب المحدثين الذين طافوا بأرجاء البلاد الأوربية في غضون القرن التاسع عشر فذلك يستوجب دراسة عميقة وموسعة . ولكن قصدنا إلى إيضاح ما كانت عليه الرحلة قديما من حيث خصائصها العامة وكيف تطوّر أمرها فاستوت رحلة في مفهوم جديد كل الجدّة مع الرحالة العرب في العصر الحديث وكيف ساهم محمد بيرم الخامس صاحب كتاب « صفوة الاعتبار » (1) إلى جانب رفاعة رافع الطهطاوي (2) في مصر وأحمد فارس الشدياق في لبنان (3)

(1) صفرة الاعتبار في مستودع الأقطار والامصار ، يقع في 5 أجزاء – طبعت في مطبعة الاعلام – مصر (1884 – 1893. والملاحظ أن الجزء الخامس طبع بعد وفاة المؤلف سنة 1893 .

(2) رفاعة رافع الطهطاوي صاحب كتاب « تلخيص الابريز إلى تلخيص باريس » ط1 – 1834 . توفي سنة 1873م .

(3) أحمد فارس الشدياق : « الساق على الساق فيما هو الفارياق » ط 4 بيروت 1966 توفي 1888م .

خير الدين التونسي (4) وغيرهم .... في إرساء هذا المفهوم الجديد . فأهميّة الرحلات في الأدب العربي القديم تجسّمت أولا وبالذّات في كشفها للقارىء العربي المسلم عوالم خارجية جديدة حاولت بها إثارة حبّ الاستطلاع عنده والرغبة في السفر والتجوال والمشاهدة الحيّة والاعتبار من كل ذلك . وقد اختلفت أهدافها بحسب مقاصد أصحابها من حيث طلبهم للعلم أو للتجارة أو للحجّ أو للسفارة (5) .

ويهمنا أن نعرّج خاصة على رحلة السفارة لاتصالها الوثيق بموضوعنا حيث أنّ هذا الصنف من الرحلات كان يجسم سفر بعض رجال الحكم في الدول الاسلامية في العصر الوسط للمفاوضة بين قطرهم وأقطار أخرى أجنبيّة في مسائل تجارية أو حربية أو لإبرام معاهدات صلح .

فرحلة السفارة رحلة سياسية ديبلوماسية يكون فيها صاحب الرحلة — وقد حددت مهمته مسبّقا في البلد الأجنبي — معزولا في ترحاله وتجواله عن الاتصال المباشر بالاثار والجمهور الموسع في هذا البلد على نقيض أصحاب الرحلات الأخرى حيث يكونون أحرارا في تجوالهم ومخالطتهم للجمهور والتعرف إلى أخلاقه وعاداته ومظاهر حياته اليومية من قريب .

فمشاهدات صاحب رحلة السفارة — بحكم منزلته في الدولة والمهمة السياسية التي أرسل من أجلها — لا تتعدى إذن مشاهدة الأوساط الحكومية في البلد الأجنبي . وقد سجل لنا التاريخ عددا من هذه الرحلات ليس لها سوى أهمية وثائقية صرف في نظرنا (6) .

(4) خير الدين التونسي : « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » ط 1 1867 وط 2 1972 وفاته كانت سنة 1889

(5) راجع أنواع الرحلة عند العرب كما حللها الحاج صادق في فصله :
Le genre Rihlaà in B.E.A.
T. 8. 1948 p. : 195. S.V.

(6) أنظر مثلا رحلة الوزير محمد بن عبد الوهاب الغساني (متوفى سنة — 1119هـ/1707هـ) رحلة الوزير في افتكاك الاسير .
— أو رحلة أحمد بن فضلان « رسالة في الروس » وهي في رحلته التي أوفده فيها المقتدر إلى الأمراء بلغار الفولقا — نشرت في ألمانيا سنة 1823م .

والوصف في هذا الصنف من الرحلات يقتصر على وصف عام للمباني والطرق مع إفاضة في ذكر المقابلات الرسمية .

ومع بداية النهضة العربية الحديثة وبعيد حملة نابليون بونابرت على مصر 1798 ويقظة بلاد الشام ، سارع بعض الكتاب إلى إحياء فنّ الرحلة عندما تكاثرت البعثات الطالبية إلى أوربا وأصبح الحكام العرب يرسلون برسلهم في مهام سياسية لدى الدول الأوربية . فأصبح الرحالة العربي الحديث يطوف بأرجاء أوربا ويشاهد مختلف ميادين الحياة فيها مسجلا إياها بعين الملاحظ المستغرب والمنبهر تارة وبعين التحفّظ والجدال والرّفض طورا آخر . ولم يقْتَصر عملُه على الوصف الخارجي للأشياء والأشخاص كما كان ذلك شأن صاحب الرحلة في القديم .

وهذا هو عين المنعرج الجديد الذي أخذه فنّ الرحلة التقليدي إبان عصر النهضة الحديثة والاتصال الحضاري الذي ربط العالم العربي الإسلامي بأوربا الرّأسمالية المتطوّرة .

فقد أحس الرحالة العربي المعاصر بمسؤوليته رائدا يكشف عالما أجنبيا لأبناء بلده لم يشاهدوه ولم يتعاملوا معه إلا من بعيد ولماما .

وقد برزت هذه الروح المسؤولة في مقدمات كتب الرحلة الحديثة وتبلورت في تعلقهم بذكر كل المشاهدات النافعة من مظاهر العمران والحياة العامة في أوربا والتي يمكن لأخيهم العربي المسلم في العصر الحديث أن يقبل عليها بكل ثقة واطمئنان دون أن يخشى أي أذى على معتقده الديني أو شخصيته العربية .

ومن هنا كان همّ أصحاب الرحلات في العصر الحديث أن يسجلوا مشاهداتهم مع حرصهم على التعليق عليها بالسلب أو الايجاب . وبذلك جسموا تفكيرهم النقدي الاصلاحي في رحلاتهم العصرية مما انعدم في الرحلات العربية القديمة .

وأوّل رحلة تاريخية جسّمت هذا المفهوم الجديد لمعنى الرحلة رحلة الطهطاوي إلى فرنسا . على أنّ هذه الرحلة لم تكن رحلة سفارة بالمعنى التام ، فهي رحلة علمية (أي في طلب العلم) أصلا (7) وما يُجسم رحلة السفارة في العصر الحديث رحلة خير الدين « أقوم المسالك » وهو الذي قضّى ما يزيد عن ثلاث سنوات في فرنسا للمفاوضة في قضية ابن عياد تمكن من خلالها من الاطلاع على مختلف الميادين في البلاد الفرنسية والاستفادة بما يحسن إقتباسه من محامد الغير (8) وكذلك كان أمر كتاب « صفوة الاعتبار » لصاحبه محمد بيرم الخامس (9) فقد ركز مفهوم الرحلة — وقد كانت رحلة سفارة في قسم هام منها — على المعنى الاصلاحي وقضية الاقتباس عن الغرب كما صنع الطهطاوي وخير الدين من قبله. والكتاب ضخم من حيث عدد المجلدات وهو أحد مؤلفات بيرم الخامس العديدة وجلّها من الرسائل الفقهية (10) — ويقع في خمسة أجزاء من الحجم المتوسط . والجزء الأوّل منه اشتمل على مقدمة ومباحث سماها المؤلف مقاصد وهي حول أحكام السفر شرعا والاستدلال على قدرة الخالق والقول بتكوير الأرض ودورانها والاستدلال على ذكر بأقوال الفقهاء والحكماء والصوفية . ثم يسترسل المؤلف في الحديث عن السفر إلى غير أرض الاسلام وحكمه وما ورد فيه من أقوال الفقهاء والأدباء ، متعرّضا إلى أسباب سفره معللا ذلك بالتداوي والاستشفاء (وهو يتحدث عن رحلته الأولى إلى فرنسا سنة 1874 لأنّ رحلته الثانية كانت في مهمّة سياسية كلّفه بها الوزير

(7) راجع ما ذكره الطهطاوي في مقدمة كتابه « تخليص الابريز » ط 2 مصر 1849 ص 3 و 4 .

(8) راجع مقدمة خير الدين لكتابه « أقوم المسالك » ط 2 — الدار التونسية للنشر 1972 .

(9) محمد بيرم الخامس من أركان النهضة في تونس ومن أهم جماعة خير الدين الاصلاحية تولى التدرس في جامع الزيتونة وتحرير « جريدة الرائد التونسي » ورئاسة جمعية الأوقاف في وزارة خير الدين بين سنتي (1873 — 1877) . هاجر إلى مصر واستقر بها إلى سنة وفاته 1889 (راجع ما كتب في شأنه مثلا ما كتبه عنه الأستاذ أحمد عبد السلام : بالفرنسية **Les Historiens tunisiens Paris 1973 p. : 387-406**

(10) منها : تحفة الخواص في حل صيد بندقية الرصاص — رسالة في جواز اسدال شعر الرأس — التحقيق في مسألة الرقيق وغيرها ... (والكثير منها مخطوط) .

الأكبر مصطفى بن إسماعيل سنة 1878 ولزيارة معرض باريس في الآن نفسه) (11) .

ثم ينطلق المؤلف في ذكر المقاصد مقصدا مقصدا مقسما أهل الأرض ووصف دولهم إلى ثمان وسبعين فصلا أو مقصدا أي على عدد الدول المستقلّة في عصره شرقا وغربا ذاكر بشيء من التفصيل جغرافيتها وطبيعة أرضها وأنواع منتوجاتها الزراعية والمعدنية وأحوال سكانها ونظم الحكم والادارة فيها الخ ...

وفي الجزء الأوّل كثير من الفوائد المتعلّقة بظروف دخول الاسلام إلى الصين واستيلاء الانقليز على الهند وعلاقة شاه ايران بأجواره من السلاطين العثمانيين وتفصيل أحوال سلطنة مرّاكش وأسباب تقدم أوربا وينتهي هذا الجزء بالحديث عن الاحتلال العثماني للبلاد التونسية وظروفه العامة (12) .

أما الجزء الثاني منه فيتابع فيه بيرم الخامس مكلام على القطر التونسي أيام العائلة الحسينية مفصّلا الحديث عن إدارته وسياسته وأحكامه وأخلاق أهاليه وجميع ما يتعلّق بكل ذلك منذ زمن الفتح الاسلامي إلى سقوطه تحت الاحتلال الفرنسي . سنة 1881

وأما الجزء الثالث من « صفوة الاعتبار » فقد خصّصه المؤلف للحديث عن مملكتي إيطاليا وفرنسا (13) في عهده خاصة مُسهبا في ذكر أسباب تقدمهما على غيرهما من دول البحر الأبيض المتوسط ، ومستطردا في تأريخ أحوالهما السياسية قديما وبيان قواتهما الحربية والمالية وانتشار العلوم والمعارف فيهما ورسوخ الحرية والعدل في أهاليهما .

---

(11) راجع صفوة الاعتبار ج 1 ص 94 فصل « في سبب سفري) .
(12) راجع صفوة الاعتبار – ج 1 ص 132 وما بعدها : مطلب : « في علاقة القطر بالدولة العثمانية » .
(13) راجع صفوة الاعتبار – ج 3 – ابتداء من ص 1 بالنسبة إلى إيطاليا – وج 3 إبتداء من 63 وما بعدها بالنسبة إلى فرنسا (الباب4) ط بيروت دون تاريخ .

وهذا الجزء له أهميّة خاصة عندنا في بيان رؤية بيرم الخامس الرحالة حيث نجد المؤلف ينقل لنا مشاهداته الحيّة الآنية في كل تطوافه بالمملكتين معلّقا عليها بالاستحسان والاعجاب تارة ، وبالاستهجان والجدال طورا آخر عاكسا بذلك قضية الاصلاح وحدود الاقتباس عن الغرب بصورة ضمنية وهو جوهر مفهوم الرحلة عنده كما ذكرنا .

وأما الجزء الرابع ففيه ينتقل محمد بيرم الخامس إلى الحديث عن القطر الجزائري (14) وتاريخه واستعمار فرنسا له وحروبه معها . كما يتحدث في قسم ثان منه عن مملكة انقلترا (15) مفيضا في ذكر أسباب تقدمها وانتشار مستعمراتها . ويختم هذا الجزء بالحديث عن مصر (16) إلى زمن اصطدام الاتراك المماليك بالانقليز ونجد تفصيلا عن الثورة العسكرية المسلحة التي تزعمها أحمد عرابي باشا .

ويختم المؤلف بالحديث في الجزء الخامس والأخير عن مملكة الحجاز (17) وصلتها بالدولة العثمانية (18) في العصر الحديث مع ذكر موسّع لتاريخ هذه الدولة وبيان أسماء سلاطينها وتاريخ ولاياتهم وأهم مآثرهم دون أن يهمل الاشارة إلى بعض معاهداتهم مع بعض الدول المجاورة ... وينتهي الجزء بترجمة للمؤلف ألحقها ابنه الناشر لهذا الجزء به بعد وفاة والده (19) .

فنحن إذن أمام كتاب هو خليط من التاريخ والمعلومات الجغرافية وأدب الرحلة حيث يكثر وصف مشاهدات حية عاشها المؤلف خاصة في رحلته الثانية إلى فرنسا (سنة 1878) .

(14) المصدر أعلاه — ج 4 ص ص (6—31)
(15) المصدر أعلاه — ج 4 ص (31—69)
(16) المصدر أعلاه — ج 4 ص (77—133) ط. بيروت دون تاريخ
(17) المصدر أعلاه ج 5 ص (1—30) ط. بيروت دون تاريخ
(18) المصدر أعلاه — ج 5 ص (31—100) ط. بيروت دون تاريخ .
(19) أنظر المصدر السابق ج 5 ابتداء من ص 103 : «ترجمة المرحوم السيد محمد بيرم الخامس» .

ولكن هذه المشاهدات تجاوزت الاطار الرسمي والديبلوماسي الضيّق وانصبّت على مختلف الأجواء ومظاهر الحياة العامة في إيطاليا وفرنسا ونحن نسوق بعضها في هذاالبحث – على سبيل المثال لا الحصر – حتّى تبرز للقارىء الروح الاصلاحية – بقطع النظر عن قيمتها – جليّة واضحة وحتى ينكشف له مفهوم الرحلة بمعناه الجديد في جانب هام من كتاب « صفوة الاعتبار » كما بلوره المؤلف نفسه في المقدمة بقوله :

« ... فجبت بحارا وقفارا ومدنا وأمصارا على حسب ما يسّره المقدور ... ورأيت بعيني البصر والبصيرة أمورا عجيبة وخطيرة أحببت نظمها في عجالة حفظا لها من الاهمال .. فلعلّ الله بفضله يفيد بها أهل وطننا وإخواننا المسلمين » (20) .

وهذه بعض انطباعات المؤلف حول مظاهر العمران والسياسة والثقافة في بلدي إيطاليا وفرنسا نسوقها للقارىء في الجزء الثالث من هذا الكتاب :

1 – في المجال السياسي :

عرّج محمد بيرم الخامس على ذكر المجالس النيابية في غضون حديثه عن « الادارة الداخلية » في البلاد الايطالية (21) وبيّن أنواعها وفصّل الحديث عن « مجلس الأعيان » (22) ثم مرّ إلى ذكر « مجلس النواب » (23) .

وكذا فعل بالنسبة إلى المجالس النيابية الفرنسية ولكنه زاد عليها تحليل فكرة الانتخاب التي قامت عليها هذه المجالس . ووقف من هذه المجالس المنتخبة موقفا محترزا ومقارنا عملية إنتخاب النوّاب في فرنسا بتعيين أهل الحل

---

(20) راجع مقدمة « صفوة الاعتبار » ج 1 ص 3 – ط. بيروت – دون تاريخ (مصورة عن ط 1 مصر 1883) .

(21) راجع « صفوة الاعتبار » ج 3 ص 39 وما بعدها – ط. بيروت ...

(22) راجع المصدر أعلاه – ج 3 ص 40 .

(23) راجع المصدر أعلاه – ج 3 نفس الصفحة وما بعدها ...

والعقد في البلاد الاسلامية ثم مبرزا محاسن النظام الاسلامي بالقياس إلى نظام الانتخاب في المجالس الفرنسية وقد برز هذا الموقف عند حديثه عن مجلس « حكام الجوري » والمساوىء التي تنجر عن انتخابهم لعدم تمتّعهم بالكفاءة العلمية كما هو شأن رجال الحل والعقد المسلمين (24) ثم يضيف بيرم الخامس مبرزا نقائص نظام الانتخاب ومفاسد النظام البرلماني المنجرّة عنها بالتالي بقوله :

« ... ومن المفاسد الموجودة أيضا عندهم في انتخاب أعضاء مجلس النواب أو غيرهم ... أن أفرادا ممن يعدّون أنفسهم للإنتخاب يعقدون مواكب ويدعون إليها الأهالي ... حتى يقع إنتخابهم على الخطيب ... ومع ذلك يعطون الرشا لمن لا صوت له ... وكثيرا ما ينجح سعيهم ... فيدخل في الوظيفة سبب ذلك من لا ترتضيه الأهالي حقيقة أو من ليس جديرا بها ... ... فلذلك كان ينبغي أن يعتبر أنّ طالب الولاية والأمانة يُحرَمُ منها فشرعنا الشريف ولله الحمد مُزيحٌ عنا مثل تلك المفسدة » (25) فهو يظهر إلى قرائه من إخوانه العرب المسلمين بعض مفاسد النظم السياسة العصرية في الغرب ومنها الرشوة في نظام الانتخاب ، فهذا النظام لا يعبّر دائما عن رضا الأمة الحقيقي عن المنتخبين ، وتنعدم في هؤلاء بالتالي صفة التمثيل لها . فكأنه يدعو أبناء وطنه بصورة ضمنية إلى عدم التعجيل باقتباس بعض الأنظمة — كنظام الانتخاب مثلا — بصورة عمياء عن أوربا لأنّهم ظنّوا أنّها متقدّمة .

2 — في مجال الحياة الاجتماعية :

وبالإضافة إلى النشاط السياسي فقد لفتت العادات والتقاليد انتباه بيرم الخامس وهو يزور إيطاليا وفرنسا ولا سيما حياة المرأة الأوربية المتحررة في

(24) راجع ما قاله في هؤلاء ج 3 — مطلب : « في السياسة الداخلية بفرنسا » ص 119 وما بعدها ...
(25) راجع المصدر أعلاه ج 3 ص 119 و120 خاصة ....

المجالس العامة والخاصة . ويبدو أن بيرم لم يقف موقف الطهطاوي سلفه في إعجابه بالمرأة الفرنسية (26) .

ذلك أنّ بيرم قد برز بوجه رجل الدين المحافظ والمتعلّق بمقومات شخصية المرأة الاسلامية شديد التعلّق ، فهو ينتقد إنتقادا لاذعا المرأة الإيطالية في مخالطتها للرجال ومراقصتهم دون خجل أو حياء قائلا :

« ... وليس من عاداتهم الحياء مثل ما هو عندنا فترى البنت تخاطب زوجها وتفاكهه أمام والديها ... وترقص مع الرجال أمامهم هذا في البنات فكيف بالبنين ... وترى ... إحدى النسوة الأعيان تغنّي ... وترقص مع الرجال على أشكال شتّى من معانقة ومخاصرة وغيرها ولا تأثير من ذلك ... بحيث أن المسلم الغيور يكاد يتفطّر مما يرى .. » (27) .

فالجملة الأخيرة من كلامه هذا هامة جدّا لأنها تعكس حيرة الكتاب وألمه إزاء إنقلاب القيم واختلاطها من عالم إلى آخر . فمن حسن الأخلاق عند الإيطاليين مخالطة المرأة للرجل وهو ما لا يقدر بيرم الخامس المسلم على تصوّره وتمثله لتضاربه مع أخلاقيّة العربي الدينية وكذا كان موقفُه إزاء مسألة الحجاب والسفور ، وهو لا يكتفي هذه المرّة بالاندهاش والتحسر وإنما يدخل في لجاج مع المفكّرين الأوربين الذين يزعمون أن الحجاب عند العرب وضع من أجل إنطباعهم على الخيانة . ويستعمل بيرم الحجج العقلية والنفسية في الدفاع عن وجهة نظر المسلمين في هذا الباب مفنّدا زعم هؤلاء (28) .

---

(26) راجع كتاب تخليص الابريز – ط 2 – مصر 1849 – المقالة الثالثة حول وصف باريس والحياة فيها ص 130 وما بعدها .

(27) راجع « صفوة الاعتبار » ج 3 – فصل : « في بعض عوائد أهل ايطاليا وبعض صفاتهم » ص 46 وما بعدها .

(28) راجع نفس المصدر السابق ص 46 و47 .

3 — **في المجال الثقافي والتربوي :**

أمّا من حيث الحياة الثقافية والفكرية عامّة فلم يَفت بيرم الخامس أن ينظر في ألوان التثقيف الموجودة بالبلاد الأوربية فتحدث عن التعليم والمعاهد العليا ، ولكن تعرّض أيضا إلى أساليب التسلية الجامعة بين الترفيه والتكوين في الان نفسه ومنها المسرح دون أن يذكر اللفظة .

فهو في معرض حديثه عن « ملاهي مدينة باريس » مثلا (29) يذكر التثقيف المسرحي عن طريق التمثيل ويعترف بفوائده في تربية الفرد والمجموعة البشرية على حدّ سواء . ولكنه سرعان ما يستدرك بفعل نظره النقدي وفكره الاصلاحي الكلام في إلى مساوىء العمل المسرحي في بعض الأحيان في وينتقد إغفال الفرنسيين ذلك بقوله :

« ... والحاصل أنّ ملاهيهم لا تخلو من فائدة معتبرة ... ومع ذلك فهم غافلون عما فيها من مفسدة مهمّة وهي تعليم الشبان والشابات أوجه العشق ... ووسائله ... ويعتذرون عن ذلك بأنه تعلم أيضا شناعة ثمرات العشق وشناعة الفضيحة وإيثار الموت ... وكل ذلك لا يفيد إذ البواعث النفسية غالبة على عقول الكثير من الناس .. » (30) .

فبيرم الخامس لا يستسيغ — المسرحيات الغرامية — بصورة خاصة لتأثيرها السيء في أخلاق المسلم وسلوكه حسب نظره وهو بالتالي لا يشجع على إقتباسه . هذه بعض الأمثلة المتنوّعة والتعاليق الطريفة أوردناها — بقطع النظر عن قيمة الأحكام التي تضمنتّها — لكي نجسم بها تصوّر محمد بيرم الخامس لمفهوم الرحلة الأدبية وأبعادها وهو مفهوم يرتكز على التفكير الاصلاحي الماقبلي الذي تشبّع به بيرم من جرّاء مخالطته للجماعة الاصلاحية في تونس . وهو بذلك قد ساهم بدوره إلى جانب الطهطاوي وخير الدين وفارس الشدياق

(29) راجع المصدر السابق ج 3 ص 82 .
(30) راجع المصدر السابق ج 3 ص 83 .

ومحمد السنوسي في تطوير معنى الرحلة عند العرب في القديم عموما . فقد أكسبه بهذا الكتاب مع رفقائه معنى جديدا لم يكن موجوداً في أذهان الرحالة العرب القدامى أمثال ابن حوقل (+977م) في كتاب « المسالك والممالك » أو الادريسي (+1153م) في « نزهة المشتاق » أو غيرهما من أصحاب الرحلات — هذا المعنى الجديد كما ذكرنا في المقدمة — يتجسم في تسخير هذا الشكل الأدبي العريق عند العرب إلى خدمة أهداف سياسية إصلاحية تنصهر في بوتقة حركة الإصلاح العامة التي عاشها العالم العربي الاسلامي طوال القرن الماضي .

وهذا الشكل الأدبي مكّن الطهطاوي وبيرم الخامس من أن يؤديا وظيفتهما الاصلاحية بدون وضع برامج أو مقدمات نظريّة معقّدة وجاهزة تُقدّم للقارىء في صورة جافّة .

فوجب إذن أن نُولي هذه الرحلات — ومن بينها كتاب صفوة الاعتبار — الأهمية التي تستحقها وأن نقدّرها حق قدرها عندما نتحدث عن الاصلاح الاسلامي في العالم العربي الحديث ولا نكتفي باستخدام الاثار النظرية التي تركها المصلحون السلفيّون — مثلا — كالعروة الوثقى أو « طبائع الاستبداد » أو « مجلة المنار » أو غيرها من الآثار ... (31) فمفهوم الرحلة عند بيرم الخامس من خلال كتابه « صفوة الاعتبار » قد تطوّر إذن وأصبح بمعنى السياحة في البلد الأوربي المتصنّع ولكنها سياحة سياسية هادفة تعمل على تقديم المفيد من آثاره بالنسبة للمسلم الذي يروم تحقيق نهضته . فلئن أعجب بيرم بالمجالس البرلمانية الغربية وكمال المعارف في أوربا فإنه لم يستحسن دوما الأخلاق الاجتماعية ولم يؤمن بفوائد بعض ألوان الثقافة فيها ./.

محمد صالح المراكشي

(31) أنظر في بعض المراجع التي تقصر « الاصلاح » على الآثار النظرية دون الرحلات مثل : فصل « اصلاح » بدائرة المعارف الاسلامية بالفرنسية ط. جديدة ص 146 — 170 (علي مراد)— أو ما كتبه H. Gibb : « الاتجاهات الحديثة في الاسلام » ترجمة كامل سليمان — بيروت 1905 ألخ ....

تقديم الكتب

الاســـلام امس غــــدا

L’Islam Hier - Demain

تاليف : محمد اركـون ولويـس قـاردي
سلسة «ملياران من المؤمنين» (*) .
258 ص ــ باريس 1978

تقديم : الشاذلي بويحيى

هذه سلسلة في عنوانها دليل على قصدها . وقد ظهر منها أربعة كتب تناولت بالدرس « البروتسطانية » ثم « الكاثوليكية » ثم ما أسموه « مؤمنون خارج الحدود » ثم « اليهوديّة » (1) . ويأتي هذا الكتاب الخامس مواصلة لعـرض هذا البرنامج الشاسـع في بسط معتقـدات الأمم ووصف الملل منها والنحـل .

بعد التعريف الوجيز بالمؤلّفين محمّد أركون أستاذ الحضارة الإسلاميّة بجامعة باريس وصاحب التآليف العديدة حول الفكر الإسلامي ، والأب لويس ڤادري Louis Gardet أستاذ الإسلاميّات في عديد من الجامعـــات

(*) Deux milliards de Croyants

(1) Le Protestantisme; le Catholicisme; Croyants hors frontières; le Judaïsme

بأروبّا والشرق ومؤلّف الكتب الكثيرة في التعريف بالإسلام وفلسفته ينفتح الكتاب على تقديم بقلم المشرف على هذه السلسلة فيه بيان لسبب تأليف هذا الجزء منها وللهدف الذي يرمي إليه وهو أنّ جهل العالم المسيحيّ للإسلام كان قد وصل إلى حدّ اعتباره المسلمين كفرة ملحدين يجب إرغامهم على « الإيمان الصحيح » . فأمام هذا الجهل بل والتجاهل أيضا صار من الضروريّ رحض أفكار المسيحيّين وغير المسيحيّين ممّا عليها من غشاوة الجهالة والتعصّب . وإزاء هذا الهدف ومن أجل هذا الجهل كان للكتاب غاية أخرى هي إعادة التعريف بالإسلام تعريفا كأنّه التبليغ . ثم من وراء ذلك كلّه يرمي الكتاب إلى تهيئة السبيل لإعادة تقييم التاريخ وأبعاده الحقيقيّة إعادة جذريّة .

وهو ما أصبحت تصبو إليه ملل متباينة اقتنعت بضرورة التفاهم والتعارف لاقتناعها بأنّ مسيرتها لها اتّجاه واحد وانّ ربّها ربّ واحد فما كان يجمع بينها رغم التباين ينبغي البحث عنه وإبرازه . فكانت تلك اللّقاءات والمؤتمرات المتوالية في السنوات الأخيرة بين الإسلام والمسيحيّة في طرابلس الغرب وفي قرطبة وفي تونس وفي القاهرة وغيرها وغايتها التعايش بين المؤمنين عبدة الله الأحد . فتقاسم لويس ڤاردي ومحمّد أركون هذه المهمّة في هذا الكتاب اعتنى فيه الأوّل بالتاريخ تاريخ الإسلام والثاني بالتفكير والحياة .

يقصد لويس ڤاردي في ما يسمّيه « حضور الإسلام منذ ظهوره إلى الآن » إلى التعريف بالإسلام والأمّة « أمّة الرسول » . فالإسلام عنده في حقيقته وهدفه يتمثّل في الشهادة بالوحدانيّة ونبوّة محمّد امتثالا لما جاء به القرآن من أوامر في ما يجب نحو الله وما يجب نحو العباد وبذلك تكون الأمّة . ثم إنّ هذه الأمّة في ذاتها وهياكلها إنّما هي بدورها شهادة ودليل على تلك الوحدانيّة ودعوة ونداء لها . وهي أمّة رسول من ذرّيّة إبراهيم ظهر في الوادي المقدّس الذي نزل به إبراهيم وبنى به بيت الله الذي لن ينفكّ

المسلمون يتوجّهون نحوه قبلة لصلواتهم . فالإسلام إذن في تاريخه وفي كنهه جمع بل مزج بين أمور الدنيا والآخرة فهو أساسا دين وثقافة وحضارة . فكما أنّ القرآن منبع العقائد والعبادات والأخلاق فى الإسلام فهو أيضا منبع المعاملات . ولئن كانت تعاليم القرآن السياسيّة تكاد تنحصر في ركنين متقابلين متكاملين هما « الأمر » و « الشورى » فإنّ « المعاملات » قد حظيت بعناية خاصّة في جلّ السور المدنيّة والأحاديث النبويّة . فالتشريع الإسلاميّ إذن قارّ في أسسه التي هي المبادىء القرآنية ومتطوّر مع الزمن في استنباط العلماء بفضل اجتهادهم بناء على القياس والإجماع . ومهما نجم عن ذلك من خلاف من جرّاء تعدّد المذاهب فالمسلمون إخوة « وإذا خاطبهم الجاهلون [منهم] قالوا سلاما » اجتنابا للفتنة وتفرقة الأمّة . وإخلاص الأمّة للقرآن يتبعه إخلاصها للرسول لأنّه أرسل « بالحقّ بشيرا ونذيرا » وأدّى الرسالة وسنّ للناس بحياته وحديثه سنّة كانت لهم أسوة حسنة .

وبناء على هذه الأسس العامّة يتناول المؤلّف بسط عناصر الإسلام كدين وكأمّة فيلاحظ أوّلا وأساسا أنّ تاريخ الإسلام تسوده ظاهرتان متناقضتان إلاّ أنّهما في حقيقة الأمر متكاملتان هما الوحدة والاختلاف لكنّهما الوحدة في الاختلاف : اختلاف العناصر والمذاهب ووحدة تتجسّم في كون المسلمين إخوة لا فرق بين المسلم والمسلم إلاّ بالتقوى ومن هنا فإنّ أشدّ داء يخشاه المسلمون هو الفتنة وقد أصيبوا بهذا الداء منذ فجر تاريخهم وما فتئوا منذ ذلك العهد يجتهدون لدرئه حيثما بدا .

وكما أنّ المؤلّف لم يرض للإسلام ما به من الاختلاف حتى جعل من هذا الاختلاف ألوانا للوحدة فهو كذلك عندما يعرض إلى الفِرق والمذاهب التي تقاسمت المسلمين وجعلت منهم الخوارج والشّيعة من زيديّة وإماميّة وإسماعيليّة وجعلت منهم السنّة التي نشِطت في القرن

الخامس خاصّة حتى صارت كالمذهب الرسميّ في الإسلام فهو يرى في هذه الفرق ــ بل يريد أن يرى فيها ــ ما يسمّيه « عشائر روحيّة » familles spirituelles جاعلا من اختلافها وحدة . ذلك أنّ السنّة والشيعة والخوارج قد ترك كلّ منها في الإسلام أثرا فصار الإسلام بذلك كلّه ما هو عليه اليوم . ثمّ يدرس هذه الفرق واحدة واحدة في بحث تحدوه رغبة تقريب الشقّة بينها لا الإلحاح على ما بينها من فروق وعداوات .

ثم يعرض المؤلّف إلى الفكرة السائرة من أنّ الأجناس المختلفة في الإسلام لها ضلع في هذا الاختلاف المذهبي : فالخوارج بربر والشيعة فرس والسنّة عرب ... فيدحض هذا القول بالرجوع إلى أمثلة مأخوذة من الواقع الإسلاميّ مدى العصور وفي ذلك أيضا تنزيه الإسلام من الأفكار الغالطة والمغرضة : فالفروق قد تجسّمها الفرق لا العناصر الجنسيّة ثمّ إنّ هذه الفروق إذا ما وجدت فهي لا تنفصل عن الوحدة الأساسيّة في الإسلام وعن التوق الى الوحدة . وتبرز هذه الوحدة بروزا جليّا حاسما لكلّ جدل في الحجّ ومناسكه . فمنه يعود المسلمون ــ مهما اختلفت فرقهم واتّجاهاتهم ــ أشدّ تعلّقا بالوحدة واللّحمة يحدوهم في ذلك إخلاصهم للقرآن كلام الله وولاؤهم لمحمّد رسول الله .

وبعد هذا البسط لدعائم الإسلام وأسسه يعمد لويس ڤاردي إلى مفهوم كلمة « إسلام » لتخليصها ممّا تلبّس بها من تآويل غالطة مغرضة هي الأخرى : فإنّ شعور الإنسان بضعفه وبفضل الله عليه يلجئه إلى الإنابة الكاملة الى مشيئة الله تعالى في حكمته ورحمته الواسعة وهو معنى لفظ الإسلام وليس الإسلام التسليم في ذعر ولا الاستسلام الأعمى أي الإذعان المطلق le fatalisme إن هو إلاّ ثقة ومتطلّباته « النيّة » و « الإخلاص » ف « الإحسان » أي الفعل الحسن .

وبعـد التعـريج على التصـوّف في الإسلام وبعض الأسماء الحسنى وفلسفـة معانيهـا يستعـرض المـؤلّف تاريخ الإسلام والأمم الإسلاميـة في عهد ازدهاره وسلطانه ثم عنـد اصطدامـه مع النصـرانيـّة في الحروب الصليبيّـة وفي « الاسترجاع » الإسباني ّ ثمّ ما يسمّونه بعهد التقهقـر منـذ دخول التتـار بغـداد سنة 1258/656 وسقوط إشبيلية قبيل ذلك بقليـل رغم انتصاب الخـلافة العثمانيّـة وممالك أخـرى مستقلّة إلى أن يأتي عهد الاستعمار الأروبيّ فحـركة التحـرير في كافة البلاد العـربيّة الإسلاميّة وتوق أممها إلى استقلال لا سياسي فحسب بل واقتصاديّ واجتماعيّ أيضا تخـرج به من التخلّف وتستـرجـع به كرامتها السالفة . وهنا وأمام العالم المعاصر ونظمه الخـلاّبة من رأس ماليّة واشتراكيّة وشيوعيّة يبدو للمؤلف أنّ الأفكـار الرئيسيّة les idées - force التـي تسـود الإسـلام ثـلاثـة هي « الحداثة » و « الأصالة » و « الثورة » . (2)

ويرى لويس ڤاردي في ختام بسطتـه عن الإسلام أنّ القيم الدينيّة التي تغذّي الظمائـر الإسلاميّة وتمـلأ قلـوب المسلمين بعظمة الله وقربه من الإنسان هي دعوة ونـداء لعالم يومنا المادّيّ المجفّف .

هـكذا ينتهي القسم الأوّل من الكتـاب قـدّم فيه لـويس ڤاردي الإسلام دينا وتاريخا أي في مبادئه وتكوّنه الاجتماعيّ أي الإسلام كدين وحياة إذ الإسلام دين وحياة . وبذلك يرمي المؤلف الى هدفين إثنين : التعريف الصحيح بالإسلام الحقّ لمن شوّهت لديهم صـورة الإسلام ثـم محـو هذه الصـورة المشـوّهة من الأذهان لتحـلّ محلّهـا صـورة أخـرى للإسلام يظهـر بفضلها في مظهـر جـدّيّ جميـل مـوقّـر يفـرض الاحترام ويبـوّئه منـزلته بين الـديانات الـكبـرى خاصّـة اليهـوديّـة والمسيحيّـة .

(2) Modernité; authenticité; révolution

ولا شكّ أنّ لويس ڤاردي قد أصاب الهدفين في هذه الصفحات الدسمة البليغة التي لخّص فيها دعائم الإسلام الأساسيّة وخصائصه الجوهرية لأنّه قدّمها عن يقين وقصد منها إعلاء الحقّ فسخّر لذلك تبحّره المشهور في العلم وبلاغة قلمه المعروفة .

***

يشير محمّد أركون في بداية القسم الثاني من الكتاب مشكلا عامّا هو مشكل « اللّغة » في عصرنا ويرى ضرورة وضع « لغة » شاملة قادرة على التفتّح الى جميع اللّغات أي على استيعاب تجربة البشريّة كلّها . ذلك أنه يلاحظ في التفكير الغربيّ حول موضوع الديانات المنزّلة صمتا تامّا عن تنزيل القرآن كأنّه لم يكن سواء في ذلك دارسو الأديان عامّة والعلماء المتخصّصون في الإسلاميّات والتفكير الإسلاميّ . وهكذا يصل إلى السؤال المحتوم الذي يفرضه ذلك الفراغ والتناسي والتجاهل : كيف الحديث عن الإسلام اليوم ؟

وللإجابة على هذا التساؤل يرى ضرورة النظر في نقط أربع هي : مفهوم الحداثة ؛ مفهوم الإسلام ؛ إسلام الأمس وإسلام اليوم ؛ الإسلام في سعيه إلى النمو ، إذ العلاقات بين الإسلام وغيره من الأمم والأديان ولا سيما بينه وبين المسيحيّة أوّلا فالغرب المسيحيّ ثانيا قد حان إعادة النظر فيها بإعادة النظر في الإسلام وقيمه وتصوّراته وذلك بوضع التفكير الإسلاميّ في نطاق المعرفة الإيجابيّة المتينة .

1 — مفهوم الحداثة :

فكما أنّ صورة القرون الوسطى في أروبا شوّهتها العصور التالية لها ابتداء من عصر النهضة إلى عهد قريب منّا كذلك كان صنيع

أروبّا المسيحيّة بعصور الإسلام الزاهرة إذ أدمجتها في فترة القرون الوسطى فتناست قرون الحضارة الإسلاميّة كما تناست مناطق شاسعة من العالم كأنّها لم تكن وهي مناطق الشرق الأوسط والمغرب الإسلامي حيث وجدت تلك الحضارة ولم يبق في عرف الذهن الغربي وتاريخه إلاّ سلسلة حضاريّة تمتدّ من العصر اليونانيّ الرومانيّ الى العصر الحديث الذي ينطلق من عهد النهضة الأروبيّة ويضاف إلى ذلك عهد التوراة طبعا مع قفزة فوق هوّة القرون الوسطى الحالكة الظلمة وفيها يدرجون عهد الإسلام فتنجرّ إليه بذلك صبغة تخلّف العصور الوسطى ويُطمس ذكرُ حضارته الزاهرة فكانت عندهم نسيا منسيّا بل لقد عمل الغرب في كتبه وتاريخه وتعاليمه على دفن كلّ ذكر لهذه الحضارة .

وعندما أفاق العرب والمسلمون في فترة نضالهم الحاضر عن الحرّيّة والكرامة وتبيّنوا مدى هذا الجحود غالوا بدورهم في ردّ الفعل فأصبحوا يعلنون أنّ مدنيّة الغرب وازدهاره العصري إنما هما نتيجة التفكير العربي والعلوم العربيّة والحضارة الإسلاميّة في عصرها الذهبي .

فيعرض المؤلّف في بحث منطقيّ مبنيّ على الحجج التاريخيّة الى بيان النقص في مفهوم « الحداثة » عند مفكّري الغرب المسيحي ثم يتولّى بيان ضرورة اعتبار دور الإسلام ومساهمته في تكوين هذه « الحداثة » وقيمة مشاركته فيها وهي مشاركة ثابتة لا ينفيها سكوت الغرب المسيحيّ عنها .

2 ــ مفهوم الإسلام :

يلاحظ المؤلّف بادىء ذي بدء أنّ استعمال كلمة إسلام عند الغربيّين في مفاهيم متعدّدة كقولهم « العالم الإسلامي » و « الدول الإسلاميّة » و « الفكر والفلسفة والفقه والفنّ الإسلامي » الخ ... قد

حال دون ضبط مفهوم الإسلام كما أضرّ بالإسلام إذ جعله يتلبّس في الأذهان بكلّ ما تتّصف به تلك المسمّيات العديدة بما قد يوجد فيها أو في بعضها من ضعف وشَين وعار هو منها براء وهو ما يسّر للغرب الاستعماريّ في أواخر القرن الماضي استصغار الأمم الإسلاميّة وغزوها .

ثمّ يتبيّن المؤلّف أنّ مفهوم الإسلام ضمن « الحداثة » ما زالت تحيط به تساؤلات واحترازات بل وانتقادات أيضا وقد لاحظ أنّ التعريف التقليديّ لا يجدي وأنّه لا بدّ للفكر الإسلامي أن يلائم سيرا للتاريخ صار كلّ يوم متقلّب السرعة والأبعاد والأهداف كما لاحظ أنّ الجهود المبذولة لمعرفة إسلام الأمس معرفة جيّدة ما زالت قليلة قاصرة عن التأثير في صور الوجود الإسلاميّ اليوم . لذلك صار يرى أنّ الجدليّة بين الماضي والحاضر لتغذية الحاضر بالماضي هي « المشكل الأساسيّ للضمير الإسلامي المعاصر » . وهكذا ينتقل إلى دراسة ما يسمّيه « إسلام الأمس واليوم » .

3 — إسلام الأمس واليوم :

فيثير مشكل بداية الإسلام المعاصر ويعيب على من يجعل هذه البداية في غزو بونابارت لمصر وهي النظريّة المتعارفة التي يُحصر الإسلام المعاصر بمقتضاها في الإسلام العربي بل وفي الاقتصار منه على الأحداث السياسية والاقتصاديّة والاجتماعية والثقافية وعلى سرد أحداث وذكر تيارات وعناوين وأسماء مع إغفال المشاكل الجوهريّة التي يثيرها المؤلّف . فهو يقترح طريقة جديدة تجعله ينطلق في بحثه من محاولة تحديد ما يسمّيه « الشخصيّة الإسلاميّة الأساسيّة » (3) في سني الخمسينات من القرن العشرين — أي ما بعد الحرب العالميّة الثانية — في ضوء استعراضه

(3) La personnalité islamique de base = PIB

لما سبق ذلك العهـد على المستـوى التاريخي ثم المستوى السيـكولوجي فالمستوى الاجتماعي فالسياسيّ فاللاّهوتي حتى يتسنّى له بعد ذلك كلّه التعرّض الى المرحلة الحاليّة مرحلـة سعي الإسلام الحثيث نحـو النمو . وأوّل ما يتجلّى من تحـديد هذه الشخصيّة ــ زيادة على سلطان العقل والمنطق ــ صفـــة شمـول الإسـلام لجميـع مجـالات الحياة ومماشاة مبادئه للحقيقـة العلميّـة ومساهمتـه في تقـدّم العلم والحضارة بإعطائهما صبغة أخلاقية . وإنّما وصـل الإسلام إلى هذه النتيجة بأن جعـل من كلّ إنسـان لبنـة صالحة في صـرح المجتمـع المتطـوّر .

وإذا ما أراد المـؤلّـف النظـر في تعليل ذلك وجد الجـواب على المستوى التاريخي لأنّه يرى أنّ شخصيّة المسلم في منتصف القـرن العشرين إنّما هي نتيجـة عناصر ولّدتها القـرون الإسلاميّة الثـلاثة الأولى كما يجـد هـذا الجـواب على المستوى النفساني الاجتماعي بالتعـرّض إلى مقابلـة أساسيّة هي تلك التي كانت تراءت الى ابن خلـدون من قبـل وهي المقـابلة بين الحضـر والبـدو ويـرى المـؤلّـف ضـرورة التعمّق فيها . ويستنـد في هـذا السياق إلى كتب فـرنسيّة حـديثـة (4) ويقـرّر مـع مـؤلّفيها أنّ الإسلام منـذ نشـأته كان له اتجاهان حضري وبدويّ وأنّ الأحوال التـاريخيّـة ساندت نمـوّ البـداوة على حساب المـدن والحياة الزراعيّة ويستشهد على ذلك بما يقـرّره أحد هؤلاء المؤلفين من إحـكـام أسس المـدن اليونانيّة والرومانيّة ثم الأروبيّة في القـرون الـوسطى بينمـا يقـابـل ذلك من الجانب الإسلاميّ مدن يسيطـر عليها استبـداد الأميـر فليـس لها أيّ امتياز ولا أيّة شخصيّـة

(4) يذكر منها بالخصوص كتابين هما :
X. de Planhol, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam* Paris 1968; M. Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur,* Paris 1971.
على أن المؤلف لا يجد آراءهما مقنعة كلها (انظر ص 165) .

ذاتيّة بل لا شيء يحدّ من النزعات الفرديّة في نظامها . لذلك ترى تشعّب أزقّتها في غير نظام ولا يظهر للمدينة أيّ تناسق يشعر بوحدتها إلاّ ما كان في كلّ حيّ من أحيائها التي تنشأ وتنمو كلّ منها على حدة حتى لكأنّ هذه الأحياء تعوزها كلّ صبغة اندماجيّة في مدينة موحّدة .

وهذه النظريّة تبدو لنا غريبة لأنّ الإسلام نظام حضريّ لا بدويّ بل هو دين حضريّ نشأ بمكّة وتعزّز في يثرب فسمّاها « المدينة » وهما القريتان الكبيرتان في جزيرة العرب وبنى في أثناء هجرته بينهما ولم ينفكّ يبني ويشيّد حيثما حلّ حتى كاد لا يظهر للإسلام عمران بدويّ ولا زراعيّ (5) وإنما عمرانه عمران حضري مدنيّ إذ من المعروف أن الجماعة من المسلمين حيثما حلّت كان أوّل عمل تشرع فيه هو بناء مسجد تستقرّ حوله الدور والأسواق والمصانع . ومعروف أنّ هذا النموّ العمراني يقع حول المسجد وانطلاقا منه على نسق محدّد مضبوط تتطلّبه حرمة المسجد وتنزيهه من الوسخ والصخب فتقوم حوله أسواق العطّارين والبزّازين ودكاكين الورّاقين ثم من ورائها متاجر أخرى وبعدها دكاكين أصحاب الصناعات الجليلة النضيفة منها قبل الوضعية الوسخة وهكذا إلى أطراف المدينة وأرباضها حيث المخازن والخانات والمرابد والفنادق بعيدا عن المسجد المتوسّط للمدينة . ويصحب هذا النظام المهنيّ البشريّ المحكم نظام معماريّ لا يقلّ عنه إحكاما إذ البناء في هذه الهالات المنتشرة انطلاقا من المسجد ينتظم عادة حوالي سُمُط أي شوارع تنطلق هي الأخرى خطوطا مستوية على شكل أشعّة الدائرة إلى أن تصل إلى أسوار المدينة حيث

(5) انظر الآيات التي نزلت في الأعراب وقلة انسجامهم في الإسلام وارتدادهم وسلوك خيبر الفلاحين مع المسلمين في المدينة وبقاء الموالي على أراضيهم يزرعونها على إتاوة أو خراج يؤدونه عليها .

تنفـذ عـلى البـاديـة مـن أبـواب كـلّ بـاب منهـا نهـايـة سمـاط مـن تلك السمط (6) .

وكذلك النظريّة التي يشير بمقتضاها الى تغلّب البداوة على المدن والحياة الزراعيّة تحت ضغط الحوادث التاريخيّـة وذلك إلى حـدّ القرن التاسـع عشر فهي نظـريّة تبـدو لنا مبنيّة على الالتباس إذ الظاهرة الملحوظـة إنّمـا هي ظاهرة تقهقـر حضاري عـامّ نـاتج عن تقهقـر سياسيّ . ولئـن كانت هذه الظاهـرة تتّسـم أحيانا ونسبيّا بتغلّب البداوة على الحضـارة والزراعة فذلك راجـع لـوجـود العنصـر العربي الذي هـو بدويّ بالطبـع او ما كان من البربر او التركمـان او التتـار او غيرها بدويّـا بالطبـع فعاد إلى بداوتـه او قل اسرعت إليه البداوة حالما بدأ التقهقـر الحضـري . ثمّ إنّ طبيعة الأرض إن لم تـكـن صالحة للزرع وزالت عنها أبّهـة الملك والسلطـان فلا مناص من أن تعود الى البداوة . وفي كلّ من هذه الأحوال ليس للإسلام بوصفـه حضارة ضلـع في تغلّب البـداوة على المدينـة والـزرع .

ومهما يــكن ففي النصوص التي يعتمدها م . أركون في بحثـه لفهم الإسلام على المستـويات التاريخـي والاجتماعي والسياسي ما يدعّـم رأيـه على استمرار الإسلام من الأمس إلى اليوم .

(6) انظر عن صبغة الإسلام الحضرية مؤلفات عديدة للأخوين جورج ووليام مارسي منها مثلا : W. Marçais, L'Islamisme et la vie urbaine (dans comptes-rendus de l'Académie des transcriptions et belle terres, Mars 1928); W. Marçais, *Comment l'Afrique du Nord a été arabisée* (dans A.I.E.O., 1938, 12 - 16); G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen-Ages*, Paris 1946.

على أن م. أركون يثبت في موضع آخر من هذا الكتاب (ص 187) وجود « ميدان مستمر تنعكس فيه الحياة الدينية – قبل السعي وراء النمو – وأن هذا الميدان يتمثل في صورة المدينة ووظائف المسجد الأساسية ... » .

4 ـ الإسلام في سعيه نحو النمو :

الحديث عن الإسلام في طريق النمو هو الفصل الرابع من باب كان قد أسماه المؤلف « كيف الحديث عن الإسلام اليوم » . فيه تحليل لأحوال الأمم الإسلاميّة المتحرّرة من الاستعمار ولمساعيها نحو النمو العصري المختلف الألوان مع تمزّق بين جاذبيّة الحداثة المتطوّرة الخلاّبة في جدّتها والقيم الإسلاميّة القارّة الأصيلة التي اطمأنّت لها الأجيال لكونها تنزيلا « من لدن حكيم عليم » . وبالنظر الى العلاقة بين الإسلام والتطوّر من زاويتي « القانون » و « الواقع » (7) يلاحظ م. أركون عودا صريحا الى الدين في المجتمعات الإسلاميّة التي استرجعت استقلالها السياسيّ فصارت تُدين « الغزو الفكري » الاستعماري وتندّد بمن من أبنائها قد استهوته « النظريّات الزائفة المستوردة » على أنّ هذه المجتمعات لا ترفض ما كان إيجابيّا بنّاء من الفكر المتحرّر العصريّ غير أنّ الصراع الجذريّ قائم الذات متواصل عنيف في الضمير الفرديّ والجماعي معا بين الدين والنموّ : إلا أنّ الصراع « القانوني » الحتمي بين نظريّة المؤمن المبنيّة على علاقة العقل بخالقه وبين موقف أصحاب النمو القائلين مع كارل ماركس إنّ جوهر الإنسان في العلاقات الاجتماعيّة وإن التاريخ إنما هو تطوّر هذه العلاقات هذا الصراع لم يتبلور بعد في الإسلام أو هو لم يأخذ حظّه بعد . ذلك أنّ العلاقة بين الدين والنمو في « الواقع » الإسلاميّ اليوم تؤخّر ظهور تفكير إسلامي متناسق من الوجهة الفلسفيّة لما يعتري هذه العلاقة من تضارب مرجعه الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسيّاسيّة ومقتضيات التنمية التقنيّة المبنيّة على العلوم المستحدثة خاصّة كما أنّ في ابتعاد لغة هذه العلوم عن

(7) Les rapports de droit et de fait

لغة الدين – التي هي اللّغة الأصيلة الفصيحة – تصدّعا في التفكير الإسلاميّ المعاصر .

في ختام هذا القسم من الكتاب (ص 188) يبدي م . أركون بعض الإشفاق من أن يرتاب القارىء المسلم من بعض ما جاء في فصوله من مواقف صريحة قد لا يرضاها من لم يألف إلاّ سماع التمجيد والمجاملة في ما يقال عن الإسلام ويُكتب . فهو يلحّ على أنّه لم يقصد إلاّ إلى فتح مجال جديد للبحث يظهر فيه التفكير الإسلاميّ في مظهر يستحقّ به نعت « العصري » مع نعته « بالإسلاميّ » . وبعبارة أخرى يريد إبراز هذا التفكير الإسلاميّ كما هو بماله من عجيب الأصالة وما عليه من الوهن والنظر إليه وإلى ما نتج عنه بعين يقظة إزاء تقييم الماضي وإزاء الالتزامات العصريّة .

***

يلاحظ محمّد أركون في القسم الثالث من الكتاب – وعنوانه **الحياة** وهو من تأليفه أيضا – أنّ الدول والمجتمعات الإسلاميّة المعاصرة يهيمن عليها في حياتها وسلوكها إرادتان اثنتان تتمثّل الأولى في ما عرف به الإسلام من التوق الى المطلق أي ما يسمّى « الحقّ » والثانية في تقمّص الحياة الدينيّة مقتضيات العصر السياسيّة والاقتصاديّة سواء ذلك في النظم الثوريّة وغير الثوريّة من هذه الدول والمجتمعات . ويتبيّن منذ البداية عسر الفحص الكامل المقنع لحياة شعوب مختلفة النظم لم توضع بعد في وصفها دراسات تفصيليّة كافية . فيقترح في هذه العجالة تناول الموضوع من زوايا أربع هي : **المسلمون في العالم ؛ الهويّة الإسلاميّة ؛ دين ومجتمع وتاريخ ؛ كلّيّ معنويّ وشمول مادّيّ** :

إن في العالم ثماني مائة مليون مسلم بين عرب وغير عرب يعظم دورهم يوما فيوما في المصير العالمي بفضل انتشارهم المتفشّي في مناطق

حسّاسة من المعمورة ومسكهم بنصيب وافر من الطاقة العالميّة بينما وزنهم الإنسانيّ والثقافيّ تعرقله عوائق عديدة منها تخلّف النظم ووضع المرأة وتزايد النسل وما يتولّد عن كلّ ذلك من مشاكل داخليّة تنضاف إلى علاقات غير متوازنة مع الدول المصنّعة . فكلّ ذلك له وقعه في الحياة الدينيّة . ثم إنّ العالم الإسلاميّ يطلّ على حضارة الغرب اليوم بكثير من الغبطة مع اليقين بأنّها دون الإسلام في روحانيّته . وهذا الموقف المزدوج المضطرب من الحضارة الغربيّة والإسلام هو الذي يكوّن هويّة الإسلام الحاضر التي ستكيّف المصير الإسلاميّ .

ولتحديد هذه الهويّة الإسلاميّة يختار المؤلّف الميدان الاجتماعيّ الثقافي – نظرا للتّشعّب الكبير في الميادين الأخرى – فيفصل في هذه الهويّة بين نواة دينيّة قارّة وعناصر إضافيّة علقت بالدين إلاّ أنّها غير منفصلة في الواقع عن تلك النواة .

فأمّا النواة الدينيّة فأوّل ظاهرة لها صمود الإسلام أمام قوى التهديم التي تهاجم الأديان اليوم . ويضرب لذلك مثلا بقاء إثني عشر مليون مسلم بالصين (8) وأربعين مليونا بالاتحاد الصوفياتي رغم مقاومة النظم الشيوعية للديانات ثم يصف نشاط الحياة الدينيّة وإقامة الشعائر وأداء الفرائض في البلاد الإسلامية واشمال بعض حكوماتها على وزارة او إدارة للشؤون الدينيّة حتى وإن كان ذلك لمراقبة هذه الحياة الدينيّة إذ في ذلك دليل على خطرها . ويبيّن أنّ العقليّة المنطقيّة والعلمانيّة المعاصرة لا تعطّل عند أصحابها العبادات وما قد تتصف به من لا منطقيّة فكأنّ لسان حالهم يردّد دوما قوله تعالى « سمعنا وأطعنا غفرانك ربّنا وإليك المصير » لأنّ

(8) عشرون مليونا في خبر نشرته صحيفة تونسية La Presse بتاريخ 3 أفريل 1979 .

طـريق المعرفة عند الأمم ولا سيّما الإسلاميّة منها لم تنفكّ قائمـة على ثنائيّة الـكشـف الإلاهي والعقل البشـري .

ثم إنّ هذه الهـويّة الإسلاميّة لا تنحصـر في النـواة الـدينيّـة بـل قـد تمتـدّ – على مرّ العصـور – الى اللاديني أحيانا فتضفي عليه الصبغة الدينيّـة فيصيـر منها . ومن هذه الوجهة يصـحّ قولهم : ليـس الإسلام دينا فقط إنّما هو نمـط حياة أيضا . كما أنّ حيـاة بعـض أحياء المدن الإسلاميّة قـد تجعـل من الشعـور الدينـيّ ملجـأ من البـؤس الاجتماعي والاقتصادي بينما من انتشلـه الحظ من ذلك البـؤس قـد يهجـر معـه بعـض ذلك الشعور الـدينـي .

وهـكذا يـرى المؤلّـف من الحتمـي أنّ دراسـة الحياة الـدينيّة في المجتمعـات الإسلاميّة اليـوم لا منـاص من توسيع نطاقهـا إلى ما يسمّيـه العـلاقات بين الـدين والمجتمع والتاريخ . وعنـدما يبسـط المـؤلّـف ضنْك حـظّ المرأة عـادة في المجتمع الإسلامي فلا يفـوتـه أن يـرى فيها أيـضـا حافظـة الشعـور الديني العامّ العريق ورصيـد الفضـائـل الفـرديّة والاجتماعيّة في هذا المجتمع . ومن أجل هذا الـدور الأساسي يعـارض المسلمـون غالب الأحيان كلّ تغييـر في وضـع المرأة التقليـدي وهو في رأي المؤلف وضـع وضيـع أساسه اعتقـاد القـوم أن « النسـاء ناقصـات عقل ودين » وأن « جسد المرأة عورة » مـع جهلها بالدين الحقّ وتعويضـه بمجموعة من العادات الخـرافيّة التقليـديّة .

وبهذا البحث الجـدلي المبنـي على مسبّقـات قـد لا تخلو من مبالغـة في دور المرأة المسلمة الدينـي ووضعها الاجتماعي ووصف حالها في البلاد الإسلاميّة اليوم بـدون تمييـز بين الأقطـار يصـل المـؤلّـف إلى نظـرة متشائمة حتمـا عنـدما يستنتـج من هذا البحث أنّ مستقبـل الحياة والتفـكيـر الديني في الإسلام لا يبعث على الاطمئنان (ص 230)

أمّا نزعة الديانات السماويّة الى « الكلّـيّ » l'universel — الذي هو معنوي — فإنّ المسلمين اليوم يبنونها على تراث الإسلام الديني والثقافي وعلى كون الإسلام دينا قويما بينما هم لا يملكون الوسائل العصريّة لسبر ميدان « الكلّيّة المادّيّة » l'universalité concrète وهي تصوّر عن خبرة للكون وما يشمله من موجودات وزمان ومكان .

لكنّ عددا غير قليل من المسلمين اليوم يثورون على هذه النزعة ومرتكزاتها لما يعوز المجتمعات الإسلاميّة الحاليّة — في رأيهم — من الإمكانيّات الاقتصاديّة ومن الفكر السياسي الثوري . ويستفحل هذا الانفصال عن « الكلّيّ » في صبغته الدينيّة بثورة ما يسمّى اليوم « بالشعر الحر » . ذلك أنّ الشعر التقليديّ والشعر الشعبيّ أيضا قد دعّما النظرة الأخلاقيّة الدينيّة الإسلاميّة مدى القرون بينما أصحاب الشعر الحرّ لا ينبذون الوزن الشعريّ التقليديّ فقط بل هم يعرضون أيضا عن حساسيّة القدماء وعقيدتهم crédo ورمزيّتهم . ففي هذا الشعر الجديد ثورة مكبوتة تشاطرها جموع غفيرة يتضاعف عددها يوما بعد يوم لا من بين من حظي بنعيم الحضارة العصريّة بل من أولائك الهامشيّين الضعفاء الأجور الذين يجدون في هذا الشعر أحسن طرق التعبير عن الولادات وعن الوفيات وعودة الحياة وغير ذلك من تلك الأغراض التي هم موضوعها . ففي هذا الألم العامّ ينصهر إنسان جديد وتنفتح طرق جديدة على « الكلّيّ المحسوس »

وهكذا ينتهي هذا القسم من الكتاب — قبل الخاتمة — على هذا الرأي الغريب للمؤلف في الشعر الحرّ وما يسنده إليه من دور ومن قيم أشرنا إليها ونترك له مسؤوليّاتها مقتصرين على التنبيه إلى أنّ ضعفاء الأجور وغيرهم من الضعفاء في الأرض لا اهتمام لهم بالشعر الحرّ ولا يشعرون له بوجود ولا يفهمون له لغة بينما كان الشعر العمودي ومازال

يطربهم بوزنه ونغمة تردّد قافيتـه وسرّ غموضه عنهم . أمّا شعرهم الذي يتجاوبون مع أصحابه ويجـدون فيه لغتهم وروحهم وصدى حياتهم وصور خيالهـم فهـو ذلك الشعر « الشعبيّ » الذي حـكم عليه المـؤلّـف بتهمة تآزره مـع الشعـر العموديّ لتـأييـد الدين !

خاتمة محمّد أركون تـأتي في صيغة نـداءين يتـوجّه بأحدهما مـرة ثانية (9) إلى القارىء المسلم حتى لا يرى في قلّة مجاملتـه للمواقف الإسلاميّة نقـدا أو عملا بقولهم « خالف تعرف » . إنّما قصد الى فتح باب من الاجتهاد جديد شبيه باجتهاد كبار المفـكـرين المسلمين في تـوتّره الروحي مخالف في طرقه لمنطقهم وذهنيّتهم الانطلاقيّة فيـه . ويتـوجّـه بنـدائه الثاني الى قـرّاء الغـرب يناشدهم ألاّ يتّخـذوا من تحاليله النقـديّة دعامـه لموقفٍ عتيـد عنيـد معاد للإسلام قـد زاده تعصّبا وشططا آراء الغـرب ومواقفه من العرب . فالمؤلّـف يرجو أن يـكـون عمله بـداية تقييـم جديد للتاريخ حتى يتّسـع ميدان البحث والتـأمّل بفضـل الإسلام ومـن خـلال الإسلام إلى عالم آسيا وإفريقيا السوداء وألاّ يظلّ منحصـرا في العالم اليونانـي الساميّ .

ولم يبـق هذا النـداء عديم الصـدى : فقـد عاد الأب لويس ڤاردي ثانية (ص 251) ملبّيا موافقا إجمالا ملاحظا أحيانا للتخفيف من حـدّة بعض المواقف في تحاليل م . أركون . فهو لا يرى انقطاعا بين الإصلاح والثورة بـل يـرى مـواصلة من الإصلاح السالف إلى الثـورة الحاليّة لأنّ الأمـر ليـس في قيـم اقتصادية واجتماعيّة بقـدر ما هو في أسرار القلوب وأسرار القلوب من أمر الله وحده وإنما الخطـر كلّ الخطـر اليوم في استحـواذ السياسة على القيم الدينيـة في الإسلام . لـكنّ « الأمّة » باقيـة رغم قيام الدول

(9) مع توسيع آفاق النظر هنا عما جاء ص 188 .

القوميّة فلا خوف على الإسلام أن يـذوب في اللائيكيـّة بل إنّ من المسلمين — وهم كثير — من يريد اللحاق بالحداثة مع المحافظة الكبيرة على قيم الإيمان . فإذا استطاعت الحضارة — أو الحضارات — الإسلاميّة الإخلاص إلى أسمى ما في هديها فهي جديرة بأن تزوّد الثقافة العالميّة اليوم بزاد وفير .

***

لقد أقبلنا على تقديم كتاب محمد أركون ولويس ڤاردي هذا للتعريف بـه الى قرّاء العربيّة لـكـنّ ما في هذا الـكتاب من غزارة المادّة وتَزخار التفـكير وممّا يسمّيه لويس ڤاردي « السؤالات الشديدة » التي يوجّهها م . أركون إلى القارىء جعلت هذا التقـديم لا يقتصـر على مجـرّد التعريف بالـكتـاب بل ينقلب تحليلا يرمي الى مسايرة جدليّة المؤلّفين طوال فصول هذا الكتاب وإذا ما كـان القسـم الأوّل منـه بسطـا للإسـلام في جـوهـره ووجـوده نصّـا وتـاريخـا يفيـد مـن يجـهـل الإسـلام أو ينـكـره فهـو أيضا متمـّم كشـّاف بالنسبة الى كثير من المسلمين إذا ما قدّرنا أنّه يفتـّح أعينهم على ما هو منهم وإليهم وهم عنه غافلون . فهو كتاب يفتقـر اليه الأجنبيّ عن الإسلام لمعرفة الحقيقة عن الإسلام كما يفيـد منـه المسلم المعاصر لمعرفة وضعه من الإسلام والعالم العصري معا ولينظـر الى نفسه وإلى الإسلام بمنظـار جديد يرضي الإسلام ويرضي العصـر .

ثم هـو في قسمـه الثاني خاصّة دراسة اجتماعيّة ثقافيّة ذات طـابـع فلسفيّ لا يفقهها إلاّ أهل الدراية من الذين يعلمون إذ الإسلام فيه يصبح مادّة تفـكيـر وتأمّلات فلسفيّة موضوعها « حياة دين » أو « دين في الحياة » . ففضـل الـكتـاب من هذه الوجهة أنّه يحـرّك القارىء فيضطرّه الى التفـكير والتأمّل في ما كان يظنّه مألوفا لديه بسيطا .

فرجاؤنا بدورنا أن يكـون هـذا التعـريف بـالـكتـاب حـافـزا على تـرجمتـه ونشره بين أيدي المسلمين من كلّ لغـة وفي كـلّ مـكـان ليـكون لبعضهم دليلا إلى معرفة نفسه وللبعـض الآخر تنبيها وتذكرة « فإنّ الذكرى تنفـع المؤمنيـن » .

الشـاذلي بـو يحيى

تيسير تعليم اللغة العربية

سجـل نـدوة الجزائـر 1976 م

نشر : اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية
162 صفحة ـ القاهرة 1977

تقديم : عبد القادر المهيري

نظم « اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية في أواخر شهر جوان 1976 بعاصمة الجزائر ندوة حول « تيسير تعليم النحو » العربي ، جُمِعَت مداولاتها وتوصياتها في سجل صدر سنة 1977 بعنوان « تيسير تعليم اللغة العربية » . ولئن استبدلت عبارة النحو بعبارة « اللغة العربية » فذلك لأنه سرعان ما اتضح ــ كما تدل على ذلك الكلمات والمناقشات ــ أن مشاغل المشاركين في الندوة لم تكن متجهة كلها إلى النحو وفنياته بقدر ما كانت مرتكزة على قضايا عامة تتصل بوضعية اللغة العربية في المجتمع وفي البيت والمدرسة ووسائل الاعلام . وهذه كلها مواضيع جديرة بالعناية ، لكن كل واحد منها يحتاج إلى ندوة خاصة به ، ويستوجب دراسات وتحاليل أكثر عمقا وتوسعا مما طرح في الندوة المذكورة من آراء عامة وعُرض من ملاحظات بديهية . وإذا كان لا شك في أن تعليم النحو مهما كان ناجعا لا يكفي وحده لتعلم اللغة ما لم

يعزز بممارستها عن طريق الاستعمال والمطالعة والسماع ، فذلك لا يمنع من تخصيص ندوة كاملة لموضوع النحو ، وأمرُ النحو لا يعالج بالاراء العامة وانما بالانطلاق من نظرة شاملة يُبحث بمقتضاها عن طريقة تبسيط كل باب من أبواب النحو وطريقة تقديمه للمتعلم حتى نضمن ادراكه له واستفادته منه في كلامه .

وعلى كل فقد جاء السجل جامعا لكل ما أُلقي في الندوة من كلمات ، ودار فيها من مناقشات، وصدر عنها من توصيات، وقسم الى قسمين : الاول بعنوان « جلسات الندوة واعمالها وتوصياتها » (1) وهذا القسم هو المتضمن لاعمال الندوة ومداولاتها وتوصياتها . أما القسم الثانى (2) فيحتوي على الوثائق التى أعدها اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية ، وتُمثل مجموعة المقترحات التى أعدت بمصر منذ سنة 1938 حول تيسير النحو، وتعقيب مجمعى دمشق وبغداد عليها . وجاءت الكلمات التى ألقيت فى جلسة الافتتاح (3) – بالاضافة الى ما فيها من الامور التقليدية – معبرة عن عدد من المشاغل ، مبينة أحيانا لبعض الاتجاهات . ولعل أطرف الاراء الواردة فى هذه الكلمات ما أبداه السيد أحمد طالب الابراهيمى وزير الإعلام والثقافة بالجزائر من ملاحظات وجيهة عندما يقول « ... فبدلا من أن ننظر الى الطريقة التى يجري بها الكلام ، ألا يجدر بنا أن ننظر الى الطريقة التى جرى فيها فعلا ؟ ألا يحسن بنا أن ننظر إلى واقع اللغة كما يتحدث بها أبناء العصر ؟ وأن نستخلص قواعدها لا مما قاله الاولون فحسب ، بل كذلك من الكتب المتداولة بيننا ومن أقوال الصحف والمجلات ، رغم ما يدعيه البعض من فساد لغتها » (4) وهذه دعوة موجهة الى اللغويين حتى يكون الرصيد

(1) من ص 1 إلى ص 90 .
(2) من ص 92 إلى آخر السجل .
(3) من ص 4 إلى ص 28 .
(4) ص 5 .

اللغوي الذي يعتمدونه في وصف العربية شاملا للاستعمالات الحديثة ، وحتى يتخلوا عن القيود التي وضعها علماء الأصول لاختيار الشواهد في لغات معينة وفترة تاريخية محدودة . ويلتقي معه في ذلك الدكتور ابراهيم مدكور رئيس اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية في قوله « وقد بذلت خلال هذا القرن جهود متصلة لتيسير تعليم العربية وترمي كلها الى التنقيح والتهذيب ، الى التعديل والتطوير ، انصبت على الشكل والموضوع ، على الطريقة والمادة ... دون عدوان على أصول اللغة وخصائصها ومميزاتها، واللغة كما تعلمون ظاهرة اجتماعية تسير بسير الزمن وتخضع لسنة النشوء والارتقاء ... » (5)

الا أنه لا يبدو ان جميع المشاركين في الندوة مقتنعون بأهمية موضوع الندوة ، فالدكتور صالح الخرفي يعتبر في الكلمة التي ألقاها ممثلا للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أن « قضية التيسير مبالغ فيها وما كانت في حاجة الى نقاش يعمر أربعين سنة » (6) . وليس من شك في أن الاستمرار في النقاش سنوات طويلة يعوق كل تقدم ، لكن موضوع النحو لا نعلم انه حظي بالتنسيق بين المجهودات المبذولة في مختلف البلاد العربية ولايبدو لنا أن الوثائق المقدمة الى الندوة تدلّ على اتفاق لا على الصعيد المبدئي ولا على وحدة في الاتجاه .

ويبدو ذلك جليا في كلمة الدكتور عبد الرزاق محي الدين رئيس المجمع العلمي العراقي ، اذ لا يرى أن ما انتهى اليه اللغويون في موضوع النحو أمر « اكتسب صفة الرضا والقبول » ولا يشك في أن الندوة وضعت نتائج أعمالهم « موضع المراجعة » (7) . والواقع أن رئيس المجمع

(5) ص 10 .
(6) ص 14 .
(7) ص 19 .

العراقى يُضَيِّق مجال النحو أيما تضييق ، فيكاد يحصره فى ضبط الاحكام الإعرابية ، ويقول فى ذلك : « إن النحو لا يُعَيِّن كون الكلمة فاعلا أو مفعولا ، وإنما يعيّن ذلك ادراكُ المتحدث ، ومتى استقر فى ذهن المتحدث كونُها فاعلا أو مفعولا جاء دور النحو بأن يُذَكِّر بالصوت اللازم الذى يوضع على آخر الكلمة » (8) ؛ معنى هذا انه ليس من موضوع النحو دراسة العلاقات التى تنتظم بمقتضاها الكلمات فى الجملة « فمهمة النحو – على حد تعبيره – تذكير المتحدث والكاتب بالصوت أو الرمز الذي يجب أن يضعه على آخر الكلمة متى أدرك هو وظيفة الكلمة... » (8). ولكن كيف يحصل هذا الادراك لدى المتكلم إذا لم يُعَوّد فى فترة التعلم على تفكيك الجمل وإبراز ما بين عناصرها من علاقة ، وعلى تأليف جمل تجسم بين عناصرها مختلف أنواع العلاقات ؟ أو ليس علم النحو هو المنطلق الأول لهذا النوع من النشاط الذهنى ؟ ولئن وافقنا صاحب هذا الرأي فى أن « الظاهرة الصوتية التى تلحق أواخر الكلمة عند وقوعها فى جملة من بناء وأعراب ... وكل ما يتصل باساليب التعبير ذكرا أو حذفا تقديما أو تأخيرا (9) ليس من صنيع النحاة وانما هى من خصائص العربيـة » ، فان وصفَ هذه الخصائص ، وإبرازَ انتظامها ، وضبطَ شروطها كل ذلك موكول إلى النحوى ؛ وهو مطالب بأن يُقدّمها للمتعلم فى اوضح صيغة وابسط صورة حتى يستعين بها على معرفة لغته وممارستها الممارسة الضامنة للتبليغ والتفاهم مع الغير . ولا يبدو أن الاتفاق كان حاصلا حول محتوى النحو وهذا ما يدل عليه سؤال الدكتور عبد العزيز البسام : « هل نسلم بتعريف النحو وتحديد أبوابه بأنه العلم الذى يصون اللسان عن الخطا ، أم مفهومُنا للنحو مفهوم واسع يشمل تأليف الكلام » (10) ؟ واذا أجاب صاحب السؤال بأن « قصر

---

(8) ص 21 .
(9) ص 24 .
(10) ص 68 .

النحو على حركات الاعراب انما هو اتجاه متأخر (11) واعتبر الدكتور عدنان الخطيب « أن النحو فى جوهره وعاء للبلاغة العربيـــة وعلومهـــا » (12) فان الدكتور سليم النعيمى يبدو متحرجامن التخلي عن تعريف القدماء للنحو بأنه « علم يُعْـصَم به اللسان عن الخطإ في الاعراب » ويرى أن النحو كما وضعوه ليصون اللسان عن الخطإعلم كامل وهو كجهاز كامل يفسده أن يحذف منه جزء » (13) فايس من الهين — والمواقف على ما هى عليه من التباين — التوصلُ الى ضبطمنهج لتبسيط النحو العربي ، وهذ ما يفسر تعدد الوثائـق المعروضة على المشاركين في الندوة وهي جماع المقترحات والاراء التي تقدمت بها اللجان أو المجامع في بلاد الشرق العربي طيلة الأربعين سنة الفارطة .

ولا شك في أن منطلق كل المقترحات ما تقدمت به اللجنة التي كونتها وزارة المعارف المصرية سنة 1938 ، وقد عرضت اللجنة في مقدمة مقترحاتها الأسباب التي تعوق « تعويد الشباب أن يتخذوا اللغة العربية الصحيحة وسيلة عملية يؤدون بها ما يؤدّى من الأغراض في غيرها من اللغات الحية » (14) ومنها عدم استعمالها في البيت « والبيئة التي تحيط بهم » والعيوب التي لا تخلو منها لغة التعليم ، ومزاحمة اللغات الأخرى لها، واحجام المتعلمين عن القراءة ... ثم حددت اللجنة المبادىء التي اعتمدتها في ضبط مقترحاتها وتتلخص في عدم المس « من أصول اللغة » والغاء « أسلوب من أساليبها » وإهمال « استعمال من استعمالاتها » ، كما تتمثل هـذه المبـادىء في ألا يُغَيّر « ما اتفق عليه النحاة من القواعد والأصول إلا بمقدار حين لا يكون من هذا التغيير بد » وفي ان يُلْتَمس « من مذاهب القدماء ما عسى أن يكون أقرب إلى العقل الحديث وأيسر على الناشئين » (15) .

(11) ص 69 .
(12) ص 26 .
(13) ص 65 .
(14) ص 97 .
(15) ص 100 .

وجاءت المقترحات جريئة نسبيا فلم يتردد أعضاء اللجنة في الدعوة إلى التخلي عن عدد من المفاهيم وتغيير بعض المصطلحات ؛ فأوّل ما توصى اللجنة بالتخلص منه في تعليم النحو للناشئة مفهوم الإعراب التقديري والمحلي ، وتصنيف علامات الإعراب إلى اصلية وفرعية ، والتمييز بين ألقاب الإعراب والبناء . ففي كل هذا عناء للمتعلم لإيغاله في التجرد بدون أن يكون له تأثير في اكتساب اللغة . وتسود البرنامج المقترح فكرة أساسية تتجسم في تصنيف أبواب النحو على أساس دورها في الجملة ، وينطلق أعضاء اللجنة من النمط الذي أقره القدماء لهيكل الجملة المتمثل في الجزئين الأساسيين – أي المسند والمسند إليه – من ناحية ، والفضلة من ناحية أخرى . ويتخلون عن التمييز بين الجملة الفعلية والجملة الاسمية ، ويترتب عن ذلك اختصار في المصطلحات كالفاعل والمبتدأ والخبر كما ينتج عنه تبسيط في تحليل بعض أصناف الجمل وخاصة الجملة الإسمية التي خبرها فعل ؛ فالمبتدأ في هذه الجملة يعتبر مسنداً إليه أو – على حد تعبيرهم – موضوعا والفعل يعرب مسندا أو محمولا .

وتبعا لذلك يُلغى مفهوم الضمير المستتر ، كما تُعتبر ضمائر الرفع المتصلة مجرد علامات للمطابقة . أما سائر عناصر الجملة فتعتبرها تكملة ، والطريف في هذا الموضوع هو إبراز الغاية المعنوية من كل نوع من أنواع التكملة ؛ وتدعو اللجنة أخيرا إلى اعتبار بعض التراكيب أساليب لا فائدة في تحليلها وتخريجها حسب المقولات الإعرابية ، وهذا يهم خاصة أسلوب التعجب والإغراء والتحذير ؛ كما دعت فيما يتعلق بالصرف إلى الاقتصار على تعليم الصيغ واستعمالها كصيغ تصريف الفعل وصيغ مشتقاته ، وتثنية الاسم وجمعه .

ولم ينشر هذا البرنامج في مصر سنة 1938 حتى هاجمه النقاد من كل جانب ، انتقد لما فيه من تجديد كما انتقد لتعلق أصحابه بالتراث النحوي ؛ فقد آخذ محمد الخضر حسين أعضاء اللجنة على جميع مقترحاتها ، واعتبرها

كلها مخالفة لأصول النحو الثابتة (16) . وآخذهم أمين الخولي على انعدام الجرأة في عملهم واحجامهم عن تجاوز قواعد النحو ، واجتنابهم اقتراح تبسط بعض استعمالاتها المعقدة (17) . لكن رغم ذلك فلقد وقف منها « مجمع اللغة العربية » بالقاهرة موقف التأييد ؛ فلئن لم يجار اللجنة في التخلص من الإعراب المحلي ، وتبنّي مصطلحى « الموضوع والمحمول » والسكوت عن متعلق الجار والمجرور والظرف ، فقد وافقها على سائر المقترحات المتصلة بالإعراب والجملة والضمائر .

وقد تناول هذا الموضوع بالدرس « المؤتمر الثقافي العربي الأول سنة 1947 ، وتقدم بمجموعة من الاقتراحات يبدو أنها مقتبسة من مشروع اللجنة المصرية ؛ فلقد دعا من ناحيته إلى التخلي عن الاعراب التقديري والإعراب المحلي في المفردات والجمل ، وإلى اجتناب تقدير الضمائر في الأفعال وتقدير متعلقات الظرف والجار والمجرور . إلا أنه تخلى ضمنيا عن النظرة الشاملة إلى الجملة باقراره التمييز بين الجملة الفعلية والجملة الاسمية والرجوع إلى مصطلحات المبتدإ والخبر والفعل والفاعل .

وجاءت مقترحات مجمع اللغة العربية بدمشق مؤيدة لمقترحات اللجنة المصرية في منطلقاتها المبدئية معارضة لها في العديد من الجوانب العملية ؛ فلقد اعتبر مجمع دمشق « أن المعاني جزء من النحو » لذا « فلا يقتصر الغرض من اتقان النحو على ضبط أواخر الكلم » ، كما اعتبر أنه « لا داعي لتعليم الطلاب قواعد لا يكادون يحتاجون إليها في قراءة النصوص العربية قديمها وحديثها ، أو تلقينهم ضوابط يهتدون إليها بالسليقة » (18) ؛ إلا أنه لا يوافق على « الاستغناء عن الإعراب التقديري وعن الإعراب المحلي في المفردات

---

(16) دراسات في العربية وتاريخها من ص 245 إلى ص 258 .
(17) مناهج تجديد في النحه والبلاغة والتفسير والأدب من ص 31 إلى ص 60 .
(18) 136 و 138 .

والجمل » كما لا يرى فائدة في اقتراح مصطلحات جديدة وخاصة مصطلح المسند والمسند إليه أو الموضوع والمحمول والمصطلحات الرامية إلى إبراز دور المفاعيل المعنوية .

أما المجمع العلمي العراقي فقد كاد تقريره يكون مناهضا تماما لأهم مقترحات اللجنة المصرية فقد دعا إلى الاحتفاظ بالاعراب التقديري والتمييز بين ألقاب علامات الاعراب وألقاب علامات البناء ، وتقسيم الجملة إلى اسمية وفعلية ، وتقدير متعلق الظرف والإبقاء على ضمائر الرفع ، والضمير المستتر ... (19) وبهذا يكون قد أفرغ المقترحات المصرية من محتواها الأساسي ، وأوصى بالتزام جل المفاهيم النحوية التقليدية التي تعتبر سببا في تعقيد النحو وصعوبة إحكام المتعلم له .

ومجمل القول فان سجل ندوة الجزائر وثيقة هامة جمعت الوثائق الرسمية الصادرة منذ سنة 1938 عن هيئات مختلفة اهتمت بشؤون تعليم النحو العربى وطرق تبسيطه وتقريبه الى أذهان المتعلمين ، ثم إنها تبرز ــ بما احتوت عليه من آراء متباينة ومقترحات متناقضة ــ صعوبةَ التخلي عن التراث النحوي العربى ، بل التخلص من بعض جوانبه ؛ ولعل هـذا ما يفسر احجام ندوة الجزائر عن البت فى موضوع تيسير النحو واعتبارها أن الموضوع مازال فى حاجة الى البحث والتمحيص وهذا معنى قولها :

« ترى الندوة أن ما عرض عليها من مقترحات وزارة المعارف المصرية ومجمع اللغة العربية بالقاهرة والمؤتمر الثقافى لجامعة الدول العربية ولجنة ترقية اللغة فى المؤتمر الأول للمجامع اللغوية ، وما أبداه مجمع العراق ومجمع دمشق من ملاحظات وتوجيهات ، وما سُجِّل فى محاضر

(19) ص 141 – ص 145 .

هذه الندوة ــ فيه مادة صالحة للبحث والتمحيص ، توصلا الى صيغة مبسطة لتيسير تدريس النحو فى مراحل التعليم العام » (20)

والنتيجة الحتمية لهذا أن تُحال هذه القضية الى بعض المنظمات العربية لتتكفل بوجود حل لها ، ولذا « تقترح الندوة لكى يتجه بهذا الحصاد وجهة عملية أن يرغب اتحاد المجامع اللغوية الى المنظمة العربية ان يكون مشروع تيسير تعليم النحو فيما تقوم به من نشاطها الثقافى » (21) .

وفى نهاية الامر لنا أن نتساءل عن وجاهة الطريقة المتبعة للوصول الى نتيجة مرضية فى موضوع تيسير النحو ، فهل يمكن ان يعالج هذا الموضوع قبل ان توجد الدراسات العميقة فى ميدان التراث النحوي ، الدراسات التى تستكنه هذا التراث ، وتبرز أصوله ، وتثبت ما كان منها لغويا بحتا وما كان من قبيل المنطق الشكلي ؟

عبد القادر المهيري

---

(20) ص 81 .
(21) ص 82 .

« مطلـع الفوائـد ومجمـع الفرائد »
لجمـال الديـن بن نـباتـة المصـري

تحقيق : الدكتور عمر موسى باشا
دمشق 1972/1392 ـ 495 ص

تقديم : الحبيب الشاوش

يعتبر « مطلع الفوائد ومجمع الفرائد » أهم كتب المؤلف جمال الدين بن نباتة (1) على الإطلاق، المطبوع منها أو المخطوط وأشهر التصانيف المعروفة في القرن الثامن هـ ./الرابع عشر م .

وضع المؤلف هذا الكتاب للملك الصالح المؤيد أبي الفداء اسماعيل (2) وصنّفه في ثلاثة أقسام كبار ، الاول في غرائب الحديث النبوي والأساليب العربيّة الغريبة وأبيات المعاني المشكله ، والثاني في مبتدعات الشعراء القدماء ومخترعاتهم ، والثالث في معاني الكتاب المخترعة

(1) عن ابن نباته : انظر : ابن نباته المصري : أمير شعراء الشرق ، « دراسة » للمحقق ـ دمشق ـ 1963 .

(2) وهو من المماليك : انظر الكتاب ص 5 .

فالقسم الأول فرّعه في ثلاثة فصول ، اعتمد في الفصل الأول على اختيار بعض القضايا من غرائب الحديث النبوي الشريف وغيره ، واكتفى منها بذكر خمس مسائل .

واعتمد في الفصل الثاني على ذكر غرائب الأساليب العربية ، واختار منها خمسا وعشرين مسألة من غرائب المسائل في الجاهلية والإسلام بالإضافة إلى مولّدات المحدثين والمتأخرين .

واعتمد في الفصل الثالث على اختيار بعض أبيات المعاني المشكلة القديمة والمحدثة ، وصنّفها في ستة أغراض رئيسيّة هي المدح والوصف والغزل والمراثي والهجاء ، والاستعطاف . وقد بلغ عدد الأبيات المشكلة خمسة عشر في باب المدح ، وثمانية عشر في باب الوصف ، وسبعة في باب الغزل ، وأربعة في باب المراثي وخمسة في باب الهجاء ، وثلاثة في باب الاستعطاف ، فيكون مجموع أبيات المعاني المشكلة في هذا القسم اثنين وأربعين بيتًا ، وضّحها المؤلف بكل دقّة ، وذكر وجوه الخلاف فيها ، وذكر مختلف شروح معانيها وقوّم هذه الوجوه والأراء تقويما علميًّا سليما ، وأعطى رأيه الفصل فيها جميعا .

ويتجلى من اختيار هذه الأغراض المختلفة من أحاديث مأثورة ، وأقوال وأمثال مشهورة ، وأبيات المعاني المشكلة أن المؤلف كان متضلعا في اللّغة والأدب ، جامعا بين منظومه ومنشوره ذا ثقافة واسعة ، ترفدها أصالة ذاتية ، تتمثل في جودة آرائه وحسن اختياراته ، وعرض المذاهب المختلفة ومناقشتها ، إذ هو يقوّم كل رأي أو مذهب ، ثمّ يُعقّب بعد ذلك كلّه عليه برأيه

ولم يكن المؤلف ليعتمد على الجمع والنقل شأن بعض المصنّفين ، وإنّما كان يفاضل بين مختلف المذاهب والآراء ، فهذا قول ساقط ، وهذا

معنى بعيد ، وهذا كلام غير عارف بمذاهب العرب ، ومن هذه الناحية بالذات تبدو أهمّية الباب الأول من هذا الكتاب (3) أما القسم الثاني من الكتاب فقد تناول فيه المؤلف مبتدعات الشعراء ومخترعاتهم ، فبدأ بمسلم بن الوليد لأنه كما يقول : « الأول الذي أرقّ معاني الشعر ، والكبير الذي علّم أهل هذه الصناعة السحر » ، فقد ذكر لنا خمسة عشر شاعرا ، وكرّر ذكرهم خمس مرّات من خلال عرض المدح والوصف والنسيب والرّثاء والأغراض المختلفة ، وكان بالطبع المؤلف نفسه هو أحدهم وختامهم .

ويكتسي هذا القسم أهمّية بالغة وهي ترجع إلى أن المؤلف قرأ دواوين الشعراء الخمسة عشر ، واختار من كلّ ديوان المعاني المخترعة وقد وضّح لنا خطّته قائلا في مقدّمة كتابه : « وعنيت بالاختراع مَن وَلّدَ معنى جليلا وجلاه ، وكمّله واستوفاه ، فصار من سواه أحقّ به ، وأولى بانتمائه ونسبه ، ولم أذكر من أين خطفه وقطفه ، لأن ذلك ممّا يقتضي ملل الفكر الطامح ، ويوقع فيما عبته من اختلاط السانح بالبارح ، وأغنيت به عن تفتيش الكتب المسهبة ، والأسفار المنصبة ، والدواوين ومناقشة حسابها ، والمؤلفات والوقوف على أبوابها »

وقد حاول المحقق إحصاء هذه المعاني التي اقتطفها المؤلف ، ورتبها في جدول ، يجمع المعاني المخترعة لكل شاعر في الأنواع الخمسة ، واستخرج من خلال ذلك « أقدار الشعراء بحسب المعاني المخترعة كما يتضح لنا ذلك في الحقل الذي نُظّم بحسب الترتيب التقويمي لكل شاعر ، والشعراء الوارد ذكرهم في هذا الترتيب هم : ابن سناء الملك ، وابن الرّومي ، وابن نباتة المصري ، والمتنبّي ، وأبو العلاء المعرّي ، والشريف

(3) انظر ص 8 من الكتاب .

الرّضي (وهما في ترتيب واحد لتساوي المعاني) وابن نباتة السعدي ، وأبو تمام ، وابن قلاقس ، والبحتري وابن المعتزّ ، والتهامي ، وابن سنان الخفاجي ، ومسلم بن الوليد وأبو نواس .

أما القسم الثالث فقد تناول فيه المؤلّف معاني الكتّاب المخترعة ، واختار لنا ثمانية كتّاب ، ووقف عند الجديد من معانيهم ، وقد بدأ بذكر بديع الزمان الهمذاني ، وانتهى بذكر معانيه فكان المؤلف بذلك آخر الكتّاب في الترتيب الزّمني ، وكان القاضي الفاضل أُمَّة قائمة بذاتها في نظر المؤلف ، ولذلك جاء الأوّل في الترتيب التقويميّ بحسب المبتدعات والمخترعات ، فكانت معانيه ثلاثة وثمانين معنى ، وجاء بعده المؤلف نفسه تاليا له ، إذ كانت معانيه اثنين وخمسين معنى . أما آخر الكتاب فكان ابن بسام ، فقد أحصى له المؤلف أحد عشر معنى .

إن أهمّية القسم الثالث من هذا الكتاب ترجع إلى أنّ المؤلف حفظ لنا أجمل ما وضعه الكتاب السابقون واللاحقون ، ووقف عند المعاني المخترعة في النثر ، وبذلك يكون قد تفرّد بجمعها ونقدها دون غيره من المؤلفين .

وفيما يتعلّق بالهدف الذي رمى إليه المؤلف من تصنيف هذا الكتاب فهو مزدوج : إنّه يريد تجديد شباب الأدب بعد أن آنس شيئا من الركود بدأ يتسرّب إلى الأدب والأدباء فقال : « وكان الكساد قد استولى على سوقها ، وفساد أبناء الزمان قد دعا إلى عقوقها ، فأصبحت مجفوّة الأبناء والأنباء ضائعة الحسن لجمود الوقت الباخل ضيعة قمر السماء » .

ثم إنّه كان يهدف إلى الالتحاق ببلاط الملك المؤيد (4) بعد أن حلّ بلاد الشام ، ويؤيد ذلك قوله : « فأدام الله نعمه ... ونصر جيوشه ... وجعل

---

(4) انظر ص 13 من الكتاب .

أبوابه منجاة كلّ وافد ، ومنجع كلّ رائم ورائد ، وكعبة فضل تجبى إليها ثمرات كلّ شيء من المحامد ... وكنت ممّن وجّه إلى أبوابه الكريمة وجه أمله ، ونظم على أجياد عتباتها عقود قبله ، وسافر بهذه البضاعة إليه ، ورضي عن الدهر المذنب لديه ، وتحدّث عن نعمه مستعينا بألسنة آثارها عليه ؛ إلاّ أنّ الأيّام لم تسمح بدوام المثول بمقامه الشريف ، وإظهار ما تقتضيه المسامرة من دقائق هذا الفن اللطيف ، فرأيت أن أضع ، بل أن أرجع له ، كتاباً يُحضرني ، وإن غبتُ ، في ديوان المسامرة الأدبية ، ويُجري جيادي ، وإن تخلّفت ، في نشوار المحاضرة العربيّة » .

وعلاوة على ذلك ، قد توخّى المؤلف أن يبيّن للملك المؤيّد فضله على الشعراء والكتّاب المعاصرين ومنزلته بين الشعراء والكتّاب السابقين ، وخاصة بعد أن انتهت إليه رئاسة الشعر في هذا العصر على جميع بلاد المشرق .

ومما يجدر ذكره أن الكتاب جزء من التراث العربي في العصر المملوكي ، وقد حفظ لنا كثيراً من المصارف التي جمعت من القديم كلّ أصيل ، واستطاع المؤلف أن يحفظ كثيراً من النصوص التي فقدت ولا نعثر عليها إلاّ في هذا الكتاب الجامع .

وقد اعتمدَ المحقق على أربعة مخطوطات ، توجد الأولى بمكتبة « حالت أفندي » بالقسطنطينية ، ورقمها 368 وقد رمز إليها بالحرف « ح » وهي أقدم النسخ الأربع وهي النسخة الأمّ المعتمدة في التحقيق وقد كتبت في أواخر القرن الثامن الهجري (5) . أما المخطوط الثاني فيوجد بالمكتبة الوطنية بباريس ورقمه 44 33 وقد ذكر دوسلان DE SLANE في فهرست مخطوطات المكتبة المذكورة أنها كتبت في القرن السابع عشر م (أي في القرن الحادي عشر هـ) . ورمز إليه المحقق بحرف « و » (6) . أما المخطوط الثالث وهو

(5) انظر ص 15 من الكتاب .
(6) نفس المصدر ، ص 18 .

الذي رمز إليه بالحرف « ز » فموجود بالمكتبة الأزهرية برقم 474 أباظة ، و7069 أدب . والمخطوط الرابع وهو الذي رمز إليه المحقّق بالحرف « ط » موجود في مكتبة « طلعت » في دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة ، رقم 4510 ب .

ومن الملاحظ أن المحقق ضبط في آخر الكتاب مجموعة فهارس : للمصادر والمراجع ، والآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية والأمثال المشهورة ، والأقوال المأثورة ، والشواهد الشعرية ، وأنصاف الأبيات ، وأسماء أعلام الأشخاص ، وأسماء الأماكن والبلدان ، والطوائف والقبائل والشعوب ، والتصويبات والاستدراكات ، ختمها بفهرس محتويات الكتاب .

والجدير بالذكر أن كل هذه الفهارس تساعد الدارس على الاستفادة من الكتاب وتيسر له استعماله بفضل تنوّع الموادّ والمواضيع التي شملتها .

وعلاوة على هذه الفهارس ، قدّم لنا المحقّق في جداول ثلاثة :

أ) أبيات المعاني المشكلة في الأغراض الشعرية التالية : المدح والوصف والغزل والرثاء والموعظة والهجاء والاستعطاف .

ب) مبتدعات الشعراء ومخترعاتهم في المدح والوصف والنّسيب والرثاء خاصّة

ج) مبتدعات الكتاب ومخترعاتهم ومعجز رسائلهم .

وإن هذا الكتاب الذي حرص المحقق على تحقيقه تحقيقا علميّا دقيقا يندرج في مجموع الكتب الأدبية العامة التي تساعد على استكمال عمل التحقيق لبعض الدواوين والمؤلفات الخاصة بالشعراء والكتاب الوارد ذكرهم في الكتاب أمثال مسلم بن الوليد وأبي نواس وأبي تمام والبحتري وابن الرومي وابن المعتزّ والمتنبي وابن نباتة السعدي والشريف الرضي والتهامي والمعرّي

والخفاجي وابن قلاقس وابن سناء الملك ، من بين الشعراء ، أو بديع الزمان وأبي القاسم المغربي وأبي الحسن بن سلاح من بين الـكتاب .

وإن العينات التي يسوقها مؤلف الـكتاب لهذه المجموعة من الشعراء والـكتاب والمندرجة في مبتدعاتهم ومخترعاتهم يمكن اعتبارُها نماذج من غرائب الأساليب العربية النثرية منها والشعرية وهي بمثابة الدّرر والتحف الشبيهة بما كان يتندّر به أهل الظـرف في المجالس الادبية .

الحبيب الشاوش

لعبة الحلم والواقع
(دراسة في ادب توفيق الحكيم)

تاليف : جورج طرابيشي
تنشر : دار الصليعة للطباعة والنشر
الطبعة الاولى – بيروت – كانون الثاني (يناير) 1972

تقديم : عبد الجبار بن غريبة

« إن توفيق الحكيم **ملك لأنه منصرف عن هذه الحياة تماما** »
أنطون جميل

« إن التاج الذي يوضع فوق جبيني **ليس في مقدور يد صنعه غير يدي** ، ولا جواهر **تزينه** غير **الجواهر المستخرجة من كنوز نفسي** »

توفيق الحكيم

قولتان دالّتان ومعبّرتان إلى حدّ كبير ، قدّم بهما جورج طرابيشي دراسته لأدب توفيق الحكيم التي ننوي تقديمها في هذا المقال . وهما قولتان أحاطتا بأهمّ الملامح التي تميّز أدب هذا الرجل : فهو ملك متربّع على عرشه ، له مملكة فكرية خاصة به دون غيره . ومن هنا استمدّ صاحب هذه الدراسة

عنوان فصله الأوّل (1) . وليس هذا الفصل في الحقيقة إلاّ مقدّمة لباقي الفُصول رسمت فيه الخطوط العامة لتفكير الحكيم .. أما الإثنا عشر فصلا الباقية فلا تعدو أن تكون تفصيلا لما ورد ذكره مجملا في الفصل الأوّل . وهذا ما يؤكده جورج طرابيشي نفسه في آخر الفصل الأول إذ يقول : « هذه هي مملكة الحكيم الفكرية . وعلينا الآن أن ننتقل إلى مملكته الفنية ، آخذين على عاتقنا **تفصيل ما أجملنا ومقارنة النظرية بالممارسة** » (2) . إلا أننا نعتبر أن الفصلين الثاني والثالث (3) يكمّلان المقدّمة ، خصوصا وأنهما يوضّحان أكثر موقف الحكيم من الحياة عامّة ، ومن الحب والمرأة بصفة خاصّة . ولذلك سنحاول تقديم هذه الفصول الثلاثة ، مستعينين كلّما أمكن ذلك بما جاء في بقية فصول الكتاب الذي نقدّمه .

الفصل الأول (المقدّمة) :

مملكة توفيق الحكيم

ليس محتوى هذا الفصل إلا تحديدا لمنحى توفيق الحكيم الفكري وآرائه في الفن والحياة (4) . وأول « مسلّمة » (أو قل فكرة مسبّقة) ينطلق منها هي الإيمان بأن « لا تعايش » بين الفن والحياة : إنهما « قطبان » لا يجتمعان ،

---

(1) عنوان الفصل الأول : « مملكة توفيق الحكيم » من الصفحة 7 إلى الصفحة 28 من الكتاب موضوع هذا التقديم : « لعبة الحلم والواقع » .

(2) نفس المرجع – الفصل الأول – ص 28 .

(3) الفصل الثاني من الكتاب : « زهرة العمر الضائع » من ص 29 إلى ص 37 . والفصل الثالث منه : « عصفور من الشرق » من ص 38 إلى ص 49 .

(4) يعتبر جورج طرابيشي أن كتاب « عهد الشيطان » الصادر سنة 1938 بمثابة البيان المذهبي لتوفيق الحكيم ، لأنه يضبط فيه أهم منطلقاته الفكرية . أنظر الحاشية رقم 2 : الفصل الأول من نفس المرجع – ص 9 .

ولا يمكن لأحدهما أن يحيا وينتعش إلا على حساب الآخر (5) . ولذلك كان الحكيم ولا يزال يرى أن الرجل « الفنان » « هـو الانسان الوحيد الأوحد ، المجرّد المتجرّد ، الأعلى والأرقى ، المطلّ من شاهق على « وحل البشر » أي على آمالهم وآلامهم ونضالاتهم وصراعاتهم التافهة الزائلة » (5) . وهكذا فمهمّة الفنّان الأولى أن يقتل الانسان في نفسه (6) ، إذا ما أراد الإبقاء على جانب الفنان فيه : إمّا الحياة وإمّا الفنّ (7) . ولم يكن أمام الحكيم إلا أن يختار الفن منذ البداية لأنّه أشْرَفُ في رأيه من الحياة (8) . وسينتهي به هذا الاختيار إلى ازدراء الحياة ، إنّها عنده « وحل البشر » ولا شيء فيها غير « جيف الأرض » (هكذا يسمّي الحكيم البشر العاديين الذين يعيشون حياة آدمية) (9) ، مجنّبـا الفـن الـراقي خطـر الانغمـاس في بحـر السخف الانساني (10) .

(5) نفس المرجع : الفصل الأول : الصفحتان 12 و13 .

(6) لذلك سنرى أن أزمة الحكيم الأولى هي أزمة التدحرج بين الفن والحياة ، فلا هو استطاع أن يكون للفن خالصا فيطلق آدميته ، ولا هو تمكن من أن يكون إنسانا يعيش حياة إنسانية عادية . أزمته كما يسميها جورج طرابيشي هي أزمة الازدواجية (الإنسان — الفنان) . انظر الفصل الأول : ص 16 .

(7) سيجعل الحكيم من الحيـاة وسيلة للفـن ، فيقول على لسان « أبولون » إلاه الفن في رواية « راقصة المعبد » (انظر تحليل طرابيشي لهذه الرواية في الفصل التاسع : « لعبة الإبداع الفني » ص 133 إلى ص 139) أن النسوة الجميلات هن مصدر الإلهام ، وأن الفنانين الذين وهبوا حياتهم لخدمة الفن ليس لهم أن يقتربوا منهن أو يحاولوا قطف ورودهن . ينبغي أن يكون قلب الفنان مثل القلب الذي يعلقه الخياط بردائه : قلب لا تراه إلا وقد غرست فيه الدبابيس ، سهام الحب التي تخز ولا تقتل ... كل ذلك حتى يكون الإلهام الفني . (انظر الفصل التاسع : الصفحات 137 و138) .
ذاك قدر الفنان ، ولذلك فـ«مختار» في مسرحية « الخروج من الجنة » لما « فاز ... بالفن والخلود » ، كان لزاما عليه ان يخسر « حياته » (انظر الفصل السادس : « عنان أو المرأة المستحيلة الوجود » ص 91) .

(8) « الفن هو الكمال والحياة هي النقص » والحلم أسمى من الواقع ، وشبح المرأة أجمل وأفضل من المرأة الواقعية . (انظر الفصل السابع : « المعركة الكبرى » ص 94 و95 خاصة) .

(9) انظر الفصل الأول : ص 16 .

(10) يقول الحكيم في كتابه : « تحت شمس الفكر » في سياق الرد على ما ذهب إليه أحمد أمين (حوالي 1944) من أن الأدب « الأبقى » و« الأرقى » هو « الأدب الملتزم » ، « أدب الحياة » : « إن الفن الخالص لوجه الجمال الفني هو الأرقى والأبقى » متنكرا بذلك الأدب الملتزم . (أنظر الحاشية رقم 2 ص 186 : الفصل الثالث عشر : « ورطة الضمير المزدوج ») .

وما دام الحكيم قد اختار منذ البداية أن يعيش في برجه العاجي ، بعيدا عن تفاهات البشر وقد خلع حذاءه من « وحلهم » على حد تعبيره ، فلقد رأى البشر نملا . ولعل « فكرة تنمّل الوضع البشري » ، تلك الفكرة الأثيرة عند توفيق الحكيم ، (11) هي التي كانت منطلق دعوته التشوية الى خلق الانسان الأعلى « الذي خلع رداءه البشري وتحرّر من الرؤية الادمية الحسيرة » .

هذا التعالي على حياة الآدميين هو تسامٍ مكاني كما رأينا ، وهو أيضا تسام زماني . ولذلك كان الرجل « الحكيم » هو من أمكنه أن يرى الحياة كما هي في حقيقتها دورة أبديّة ما أن تنتهي حتى تبدأ من جديد لتتبع نفس المسار ... (12) إنه ذاك الذي تجرّد من آدميته وأصبح لا يهتزّ للفرح ولا يتأثّر للألم ، لأنه ينظر إلى الحياة من « وجهة نظر الأبدية » .

وما دام الحكيم يؤمن بأن صراعات الناس سخافات ، ويعتقد في الان نفسه أن « لا شيء يجعلنا عظماء غير ألم عظيم » (13) ، فمن أين سيأتي بالصراع ! ؟ ما دام قد رفض حياة الادميين رفضا مبدئيا ، فأين سيجد الصراعات والالام التي لا يفرّخ « الفن » إلا في أحضانها ؟

لقد لجأ إلى اصطناع الألم ، فارتمى بين أحضان « الفروض الذهنية » المستحيلة في عدد كبير من مؤلفاته (14) . ولذلك يؤكد جورج طرابيشي أن عالم توفيق الحكيم الفكري يتحرك في نهاية التحليل بين « آليات » ثلاث :

---

(11) أنظر الفصل الأول ص 18 . وكذلك مسرحيته : « مملكة النمل » التي نشرها الحكيم ضمن كتاب : « مسرح المجتمع » .

(12) أنظر الحاشية رقم 1 ص 19 من الفصل الأول : (« التاريخ دورة أبدية التكرار ») .

(13) كما قال « دي موسيبه » . أنظر ص 13 و14 من الفصل الأول .

(14) في مسرحية « أهل الكهف » يساير الأسطورة القديمة ويتصور أن الحياة عادت إلى الفتية الثلاثة بعد قرون ثلاثة من وفاتهم .
وفي : « لو عرف الشباب » يفترض أن العلم مكن الإنسان من اختراع الاكسير الذي يعيد الشباب إلى الشيوخ . (« لو عرف الشباب » قصة تمثيلية في أربعة فصول نشرت ضمن كتاب : « مسرح المجتمع »). وفي مسرحية « بيجماليون » ينطلق من أن الحياة وهبت لتمثال « جلاتيا » العاجي ، ويقدم لنا بيجماليون على أنه رجل تأله وانفصل تماما عن الحياة ... على أنه فنان أدرك الكمال الفني (أنظر الفصل السابع : « المعركة الكبرى » ص 101 خاصة) .
وفي كتابه : « عصا الحكيم » نجده يتصل بحواء بواسطة « جهاز لاسلكي مفترض » يجعل الإنسان قادرا على الاتصال بسكان العالم الآخر . (انظر الفصل الثاني عشر : « الإنسان المتصرصر » ص 179) .

1) تحطيم وحدة الانسان (مسرحية : « شهرزاد »)

2) الفروض المستحيلة (مسرحية : « أهل الكهف »)

3) لعبة الحلم والواقع (« عصفور من الشرق ») .

وقد تتواجد هذه الآليات معا في نفس الأثر ،وإن كانت الغلبة في أكثر الحالات للعبة الحلم والواقع ، الأمر الذي جعل طرابيشي يقول : إن « لعبة الحلم والواقع هي في رأينا مفتاحنا إلى عالمه كله » (15) .

تخلّى الحكيم إذا عن الحياة سعيا وراء الفنّ ورغبة في أن يكون إنسانا أرقى . فهل بلغ تلك المرتبة ؟ هل نجح فعلا في تجاوز آدميته ؟ لم يصل إلى شيء من ذلك ، وإنما بقي يعيش تناقضاته (16) ، متحدّثا عن الصّراع القائم في باطنه في أهمّ مؤلفاته (17) ، يعيد ما يقول ويقول ما يعيد . وما دام توفيق الحكيم قد انطلق من المسلّمة القائلة بأن الفن والحياة قطبان لا مجال للتوفيق

---

(15) ومن هنا استمد طرابيشي عنوان دراسته هذه التي نقدمها (أنظر الفصل الأول : ص 24) .

(16) أنظر مثلا موقفه من العقل ، فهو بعد أن زج به في مشاكل ذهنية لا صلة لها بالواقع المادي ، يتهمه ويحقر من شأنه ، رغم أنه أكثر الأدباء العرب المعاصرين عقلانية (فكرة الإنسان الأعلى في ذاتها قائمة على التجريد قبل كل شيء ، وكل تجويد لا يكون إلا عقلانيا) .

أنظر الصفحات 21 و22 و23 من الفصل الأول .

وحياة الحكيم (أوقل رحلته) مثل رحلة شهريار في مسرحية « شهرزاد » لا تنتهي إلا بالموت الذي يمكن الإنسان من التحرر من قيود الجسد (أنظر الفصل الخامس : « رحلة شهريار » ص 80) : أي أن الحكيم سيبقى متمسكا ب« مقاومة نداء الحياة والجانب الأنثوي فيه إلى النهاية » (الفصل السابع : « المعركة الكبرى » ص 102) وإن كان يشعر من حين لآخر بأنه لن يصل إلى ما يريده : فهذا بيجماليون في المسرحية بعد أن مل التأله ، يحن إلى دفء المرأة وحرارة الحياة فيطلب من « فينوس » أن تبعث الحياة في تمثاله العاجي (الفصل السابع : ص 98 خاصة) . إنه التناقض بين « ألوهية » الإنسان و« ناسوته » ، أنه ذلك التردد أو التأرجح الذي يرى فيه الحكيم مأساة الإنسان في هذا الوجود ، مأساة الإنسان الذي كان منذ آدم ولا يزال يحاول تلبية داعي السماء في ذاته ، ولكن الأرض تشده إليها (أنظر مصير « عادل » في مسرحية « مصير صرصار » وخاصة الصفحات 180 و181 من الفصل الثاني عشر : « الإنسان المتصرصر ») .

(17) نعني بقولنا « أهم مؤلفاته » تلك التي كانت معبرة تعبيرا صادقا عن شخصية الرجل ، والتي سيطلق عليها جورج طرابيشي عبارة : « الأدب الذاتي » .

بينهما (18) ، فلن يرى في المرأة إلا ذلك التعبير الحيّ عن الحياة ، عن الأرض . وسيكون عدوّا للمرأة كما كان عدوّا للحياة .

إن المرأة في أدبه كائن متميّز من الناحية « الأنطولوجية » ، ينظر إليها « كأنثى ، كحوّاء » .. ولذلك نجد أنه لم يهتمّ كثيرا بوضع المرأة الاجتماعي ولا بتحريرها ، بل سيكون عدوًّا أزرق لتحريرها (19) .

وهنا لابدّ من الاشارة إلى أن موقف توفيق الحكيم من المرأة يتراوح بين قطبين : فهي عدوّ يهدّده كراهب للفن والفكر ، ولكنه يرى فيها في نفس الوقت « المصدر الأوّل للإلهام الفني » (19) . ولذلك فالمرأة عنده « ليست غاية في ذاتها وإنما وسيلة لغاية أخرى هي الفن (20) . إنها ذاته التي يعشق عندما يعشق وبتعبير أدقّ ذاته الفنية » (21) .

هذا الموقف من الفن والحياة (والمرأة عنده هي إغراء الحياة الأكبر) يؤكد نرجسية توفيق الحكيم (21) ، إذ الفنان في رأيه يكاد يكون محور كل

(18) لا يمكن التوفيق بينهما ، ولا يمكن التخلص من أحدهما : إنه « الفخ البشري » الذي يقع فيه الفنان كلما حاول الجمع بين الحياة والفن . ولقد وقع بيجماليون في هذا الفخ ، فخسر الصفتين معاد (الزوجة والتمثال) و« خرج من المعركة صفر اليدين : من الحياة ومن الفن معا » (كما يقول طرابيشي : الفصل السابع ، ص 118) .
تلك هي خطيئة بيجماليون الذي أراد الجمع بين الفن والحياة ، وهي كذلك خطيئة فتية الكهف الذين حاولوا الجمع بين الحلم والواقع . (أنظر الفصل الرابع : « بريسكا أو القمر الباحث عن شمسه » وخاصة ص 60) .

(19) أنظر الفصل الأول : ص ص 27 و28 .

(20) تماما مثل « الحياة » عند توفيق الحكيم .

(21) مذهب « البرج العاجي » في حقيقته « مذهب نرجسي » (أنظر الفصل الأول : ص 16 الحاشية رقم 5 — كذلك الفصل الثاني : « زهرة العمر الضائع » : ص 34) .
ولذلك انتهى طرابيشي إلى القول بأن « عالم الحكيم عالم قائم على أساس من مركزية ذات الفنان الرجل أو إنيته . فكل ما عداه من مخلوقات مستلبة لحسابه ، مسحوقة الذاتية أمام ذاته ، مجرد وسيلة لتحقيق ذاته هو » .
«فجالاتيا» مثلا في مسرحية « بيجماليون »تقبل كل ما يصدر عن زوجها الفنان ، ولا تشعر بذاتها أمامه بل « تطالب من تلقاء نفسها بأن تختفي من حياة بيجماليون حتى لا تقتل عمله الفني الخالد بهرمها وشعرها الأبيض المعرض للشيب ووجهها المهدد بالتجعد وجسدها الذي سيقدم « وليمة فاخرة لدود المقبرة » . (أنظر الحاشية رقم 1 ص 113 من الفصل السابع : « المعركة الكبرى ») .
كذلك « عنان » تضحي بجنة حبها في سبيل إدخال « مختار » زوجها « جنة الفن » (أنظر الفصل السادس : « عنان أو المرأة المستحيلة الوجود » ص ص 91/86) .

شيء في هذا العالم . ولا شك أن هذا ما جعل أغلب ما نشره من مؤلفات إنما يندرج ضمن الأدب الذاتي ، اما الكتابات الاجتماعية فانما نشرها مجاراة لتيار الادب الملتزم الذي فرضته ظروف الخمسينات في مصر (22) .

والملاحظ أن جورج طرابيشي في دراسته هذه لا ينفك يؤكد أن المؤلفات التي تكشف عن شخصية الحكيم ونظرته الحقيقية للحياة ، إنما هي تلك التي كانت من نوع الأدب الذاتي .. وهذا ما يسمح لنا أن نقول : إن طرابيشي تمكّن من الكشف عن الوجه الحقيقي للحكيم رغم ولعه بالتمويه ومجاراة الاخرين في ما يقولونه عن كتاباته (23) .

ولابد من الإشارة في ختام تقديمنا لهذا الفصل الأوّل ، أن جورج طرابيشي في تحليله لمنحى توفيق الحكيم الفكري قد اعتمد خاصة على كتب تعود في أغلبها إلى ما نشر إلى حد سنة 1940 . فهل غيّر الحكيم من مواقفه وآرائه بعد هذا التاريخ ؟

---

(22) أنظر ما قاله في تصريحه في منتصف الستينات في مقابلة له مع « غالي شكري » (مجلة « حوار » نيسان 1965) عن المؤلفات الإجتماعية التي كان نشرها ، فهي « غير صادقة » ، لم يكتبها على سجيته ، ولا تعبر عن وجهة نظره الأساسية في الفن والحياة والعلاقة بينهما ، بل هي أشبه « بضريبة » ، « بتنازل لحساب المجتمع » . (أنظر الفصل الأخير : « ورطة الضمير المزدوج » ص 185) .

(23) « التمويه » سمة تكاد تكون ملازمة لتوفيق الحكيم ، خصوصا إذا ما وقف من كتاباته موقف الناقد : والأمثلة على ذلك كثيرة :
— تحقيره للعقل وتمجيده للقلب ، ليس إلا رغبة من الحكيم في الخلاص من « شكوك العقل » ... ثم إنه يفعل ذلك في حين هو « من أكثر مؤلفينا عقلانية » . أنظر الفصل الأول : ص 21 — الحاشية رقم 2 . كذلك ص 22 — الحاشية رقم 2 .
— ما ذهب إليه الحكيم في كتابه « التعادلية » من أن التعادلية مذهبه في الأدب والفن ، في حين يمكن للقارىء أن يلاحظ بسهولة أن العالم الذي تصوره مؤلفاته إنما هو « عالم اختلال التعادل » (الفصل الأول : ص ص 26 و27) .
— ادعاؤه أن القضية التي تعالجها مسرحيته « أهل الكهف » هي قضية « الزمن » ، وأن هذه المسرحية مسرحية مصرية ، قائمة على أساس مصري ... في حين ينتهي جورج طرابيشي من تحليلها ليؤكد أنها مسرحية « حكيمية » قبل كل شيء . (أنظر تحليل المسرحية : الفصل الرابع : « بريسكا أو القمر الباحث عن شمسه » الصفحات : 55 إلى 59) .
كذلك مجاراته النقاد في نسبة مسرحيته « يا طالع الشجرة » إلى الأدب اللا معقول الذي ظهر في الخمسينات من هذا القرن في أوروبا . (أنظر الفصل الحادي عشر : « جريمة الفن » وخاصة الصفحات 148/146) . المهم أن هذا الموقف « موقف معهود » عند الحكيم كلما انتصب ناقدا لمؤلفاته (أنظر الحاشية رقم 2 — ص 53 من الفصل الرابع) .

يورد طرابيشي في سياق الإجابة عن هذا السؤال بعض ما جاء في المقابلة الصحفية التي نشرتها مجلة « الرسالة الجديدة » في 25 كانون الأول 1957 والتي وجه فيها أحمد حمروش ومحمود أمين العالم هذا السؤال للحكيم : « ما مدى ارتباطك اليوم بالاراء التي سبق أن دافعت عنها في مسرحياتك ومقالاتك حول المرأة والفن والحياة وغيرها من القضايا الفنية والاجتماعية ؟ » . فكان جوابه : « لم يطرأ تغيير يذكر على ا رائي السابقة في المرأة والفن والحياة والقضايا الاجتماعية لأن الظروف والأحداث لم تناقض تلك الاراء إلا في القليل » (24) .

الفصلان الثاني والثالث :

« زهرة العمر الضائع » (25)
« عصفور من الشرق » (26)

يقدّم طرابيشي في الفصل الثاني تحليلا لكتاب « زهرة العمر » مؤكدا أن أهمية هذا الكتاب إنما تكمن في أنه يزيد في توضيح موقف الحكيم من الحياة عامة ومن المرأة خاصّة (27) . أما كتاب « عصفور من الشرق » الذي وقع تحليله في الفصل الثالث من الكتاب فميزته أنه يقدّم لنا ما سماه طرابيشي « آلية الحب » عند توفيق الحكيم و« قد استوفت .. أبعادها كاملة » (28) .

لقد رفض الحكيم الحياة كما رأينا بدعوى صداقة الفن والفكر ، واعتزل في برجه العاجي ، الأمر الذي جعل طرابيشي يؤكد في أكثر من مناسبة أن « عالم الحكيم عالم ذاتي قطعت فيه جسور الاتّصال مع الاخر » (29) . ولذلك

(24) الحاشية رقم 5 ص 15 من الفصل الأول . وتحليل طرابيشي لمختلف للاثار التي نشرها الحكيم في باقي فصول الكتاب ، يؤكد أن هذا الأديب لم يغير شيئا من آرائه ، إلى حد سنة 1966 على الأقل .
(25) الفصل الثاني موجود بين الصفحات 29 و37 من الكتاب موضوع هذا التقديم .
(26) والفصل الثالث بين الصفحات 38 و49 .
(27) أنظر الفصل الثاني : ص ص 30 و31 .
(28) الفصل الثالث : ص 38 .
(29) نفس الفصل السابق : ص 39 .

كان الحكيم داعية « الحب الخائب » لأن « الحب السعيد ليس قاتلا للفن وحده وإنما أيضا للحب نفسه » (30) .... ولمّا أحبّ في أوروبا (فيما يقوله عن نفسه في « زهرة العمر ») هرب باسم هذه الحكمة إلى « سماء الفنّ » من المرأة الأولى ، وإلى « سماء الحب » من الثانية (31) .

وهكذا كانت الغاية من الحب عند الحكيم « الانفصال » لا « الاتصال » ... (32) حرقة الانفصال التي تحرّك الموهبة الفنية . إن « الحب مستحيل مع امرأة حقيقية دانية القطوف » .

وإذا ما كان الانفصال، أمكن للرجل الذي يقع في حب مرأة ما أن يصنع لها « تمثالا من ذهب في معبد قلبه يناجيه ويبثّه أشواقه وأحلامه » (33) .

(30) الفصل الثاني : ص 31 . ومسرحية « بيجماليون » تؤكد ذلك : فأبولون إلاه الفن يهب « جالاتيا » الجميلة « العقل ونبل النفس » ، إلا أن بيجماليون يبقى زاهدا فيها متمزقا بينها وبين التمثال . أي أن الحلم والواقع إذا ما اجتمعا بفضل معجزة فإن السعادة المترتبة عن ذلك تقتل الحلم نفسه ، لأن الحياة لا يمكنها إلا أن تلوث الحلم . « لا شيء يقتل الحلم بالسعادة كواقع السعادة » . (أنظر الفصل السابع : « المعركة الكبرى » . الصفحات 110 و111 و112 خاصة) .

(31) أنظر الفصل الثاني — الصفحة 31 خاصة .

(32) نفس الفصل : الصفحات 33 و34 .
أنظر كذلك موقفه من المرأة في مسرحية « المرأة الجديدة » التي نشرها في أول حياته الأدبية .. فلقد عارض بشدة سفور المرأة بحجة « القلق والخوف على الشباب من أن ينصرفوا عن الزواج ما دامت المرأة قد خرجت لهم سافرة ، وأن يجدوا في تقارب الجنسين وسهولة الاتصال بينهما ما يطفىء رغبة التلاقي عن طريق الزواج » (أنظر مقدمة « المرأة الجديدة » التي كتبها سنة 1956 : « المسرح المنوع »)
— ولابد من أن نلاحظ ما أشار إليه جورج طرابيشي ، من أن « لعبة الانفصال والاتصال » « عند الحكيم قابلة للتكون إلى ما لا نهاية : الحقيقة والحلم ، الواقع والمثال ، الحياة والغنى ، المرأة والرجل ، الشخص والشبح ، الأرض والسماء الحليلة والخليلة ... هذه الثنائية توائم فن المسرح إلى أبعد الحدود . (أنظر الفصل السابع — الصفحة 92 خاصة) .

(33) إن المرأة بحكم أنها من « لحم ودم » لا يمكنها إلا أن « تحطم الصورة التي يقيمها لها الرجل في مخيلته أو هيكل قلبه » (أنظر الفصل السابع — ص 107 — كذلك الفصل الثالث ص 39) . وهذا ما جعل الحكيم يتجاهل الحياة في المرأة ويفضل عليها الشبح والتمثال طالبا بذلك الحياة في المطلق ، في ما وراء الحياة ... في الموت وفي حكمة القبور . أنظر مثلا الفصل السابع حيث يحلل طرابيشي حوارية « بين الحلم والواقع » (ص ص 96/92) فمسرحية « بيجماليون » (ص ص 120/96) . فالفنان يؤثر التمثال على الزوجة لأن التمثال يوحي إليه بما يوحي به كل مخلوق لخالقه ، بالألوهية » : انها« من خلقه وصنع يديه » . بينما الزوجة من « لحم ودم » . لذلك هو (والحكيم من ورائه) يؤثر « على الزوجة تمثالها وعلى المرأة شبحها » . وما ذلك إلا لأن الأحلام لا حياة لها خارج ذواتنا نحن الرجال (أنظر تحليل طرابيشي «لرحلة الخريف» الفصل الخامس : ص ص 85/79 — أنظر كذلك دلالة الكهف في مسرحية « أهل الكهف » الفصل الرابع ص 62 خاصة) .

ولكن اليوم الذي سيصطدم فيه هذا التمثال بـ«نموذجه» أو « واقعه » آت لا محالة ... وسيتحطم هذا التمثال ويتكشف « وجه الحقيقة » (34) وعندها يعيش الرجلُ الحالمُ الألمَ الذي يوصله إلى « عظمة التفرّد » وتفرّد العظمة .

« والألم يكون أعظم كلما كان الطلاق بين واقع المرأة وتمثالها ... أكبر » (34) ولذلك يرفض بطل الحكيم في « عصفور من الشرق » (35) أن يرى في قاطعة التذاكر بمسرح الأوديون التي أحبها مرأة عادية .

والحكيم إنما يجعل « محسن » (36) يرفض ويصرّ على موقفه لأسباب :

— منها أن محسن لو عرف الحقيقة منذ البداية لما صنع لها ذلك التمثال الذهبي في ذهنه ، ولما أوجد سبيلا إلى الألم المثير للإلهام من بَعْد .

— ومنها خاصة أن الحكيم يرى أن المرأة مثل القمر « لا تشعّ ضوءًا من داخل نفسها ، بل تعكس الضوء الآتي إليها من شمس عقل الرجل . هي كالقمر كائن سلبي وسطح معتم في ذاته لا يستطيع إلا بما ينعكس على قلبها ورأسها من تفكير الرجل وإحساسه » (37) .

والتجربة التي عاشها « محسن » ينبغي أن تنتهي بالألم ، بانهيار الصنم الذي صنعه لـ«سوزي» ... وتكون جلسة مطعم « الأوديون » حيث يفاجىء

(34) أنظر الفصل الثالث ص 40 من الكتاب الذي نقدمه .

(35) وهو الحكيم نفسه ، لأن التجارب التي تحدث عنها في كتابيه المذكورين في هذا القسم هي اولا وبالذات تجارب ذاتية . (انظر ما قاله طرابيشي : الفصل الثالث : ص 40 . الحاشية رقم 1 . والنص : ص 38 من نفس الفصل) .

(36) الاسم المستعار الذي سمى به الحكيم نفسه في كل من « عصفور من الشرق » وفي « عودة الروح » .

(37) هذه القولة مأخوذة من كتاب « حماري قال لي » للحكيم ص 106 (عن جورج طرابيشي : لعبة الحلم والواقع » الفصل الثالث ص 31) .
المرأة عند الحكيم « كائن سلبي » والرجل هو المبدأ الايجابي الوحيد . ومن هنا كان تمسك الحكيم بتفـوق الرجولة على الأنوثـة (أنظر الفصل الخامس : « رحلة شهريار » ص 65 خاصة) .
والمرأة التي في رواية « الرباط المقدس » يقدمها الحكيم على أنها « امرأة مبتذلة داعرة ، شبقة ... ليس لها من هم غير أن تشبع نهم غريزتها » ويجعلها لا تحمل اسما وكأنها ترمز إلى جنس المرأة عامة (أنظر الفصل الثامن : « راهب الفكر » الصفحات 128/130) .
والحكيم لا يتردد في إدانة المرأة (في أغلب مؤلفاته) وإدانة الجانب الأنثوي في الرجل .

« المسيو هنري » (صاحب المسرح الذي تشتغل فيه « سوزي ») الحبيبين ، ويتبين « محسن » أن معبودته تلك ليست إلا « أنثى خالدة مجبولة بطين المكر والخداع . فهي قد اتّخذت منه وقوداً لإيقاظ حرارة الغيرة في قلب « هنري » (38) .

هذه التجربة (ومثيلتها في رواية « عودة الروح ») ستمكنان الحكيم من تحويل الصّراع بين « الرجل ونفسه » إلى صراع بين « الرجل والمرأة » : المرأة التي « لا تتطلع إلا إلى تلبية داعي الحياة أو الأرض » ، والرجل المتشوّق دائما إلى تلبية « نداء الفن والسماء » (39) .

وسيكون « الحلم » دوما مذكرا ، و« الواقع » دوما مؤنثا (40) .

اكتوى « محسن » إذا بـ«نار الخيبة» و« نار الخدعة » ، إلا أنه سيجعل من تلك النار « نارا فلسفية » (41) تبيد فيه « نداء الأرض إلى الأبد ، وتطهّر فيه نداء الأسماء من كل لزوجة الوحل الأرضي والمرأة والواقع » (42) .

(38) « الرجل لعبة المرأة » عند الحكيم . فهي عنده قرية « قادرة » (انظر تحليل طرابيشي لرواية « الرباط المقدس » الفصل الثامن : « راهب الفكر » ص ص 132/121) هذا في حين جرت العادة على أن ننسب إلى المرأة صفة الضعف .. أنظر ما ينطق به حواء في كتابه « عصا الحكيم » ... « إنها تتظاهر بالضعف كما يتظاهر الرجل بالقوة » (انظر النص والحاشية رقم 3 — ص 45 من الفصل الثالث) .

(39) الرجولة تختلف ماهويا عن الأنوثة ... « الرجولة تجاوز دائم » عند الحكيم لا تعرف الثبات ولا الاستقرار ... وبهذا المعنى يمكننا أن نفهم « مرض الرحيل » الذي أصاب شهريار في مسرحية « شهرزاد » ، شهريار « الرجل » الذي تجده دائما يحاول أن يحرر نفسه من المرأة ومن الأنوثة فيه ... إنه « يريد نفسه في الوجود مطلقا ، فكرا خالصا متحررا » . ومرض شهريار هو نفس مرض توفيق الحكيم (أنظر الفصل الخامس : « رحلة شهريار » ، وخاصة الصفحات 75/70 . كذلك الفصل الثالث ص 46) .

(40) سنعود بعد الانتهاء من تقديم « آلية الحب » عند الحكيم إلى قضيتي « الرجولة » و« الأنوثة » في شيء من التفصيل ، منطلقين في ذلك من أهم ما انتهى إليه طرابيشي في مختلف فصول الكتاب الذي نقدمه .

(41) ذاك هو الفرق بين الإنسان العادي والفنان : فالأول يحترق بهذه النار ، بينما يحولها الثاني « وسيلة للتطهر » .

(42) أنظر الفصل الثالث : ص 46 وما بعدها .

وسيحاول « محسن » أن « يتطهر » بتلك النار حتى ينسى « أرض البلاء الادميّ » ويترفع عن « شرطه النملي » فيخفّ وزنا ويصفو روحا . فـ«نـار الألـم » تمكن الفنـان من « تجـاوز » آدميتـه ، فيسمـو ويخلـق ... ويدرك « الصفاء » ، الصفاء الذي لا يوجد إلا في الارتفاع عن الأرض لبلوغ السماء : « سماء الفن » .

وسيصل « محسن » إلى ما يرغب فيه « بقليل من الموسيقى وبقليل من الأرن أيضا » فيتحوّل إلى « فقير هندي » يعيش في « عالم من صنعه هو » ، « عـالم داخلي » « ثـابت » ، « سامـق الارتفــاع لا يصله لغط هذه الدنيا أو عجاجها » : إنه « عالم الفن » الذي « يملؤه السكون ولا نسمع فيه غير صدى أصواتنا الضائعة » (42) إنه أيضا « عالم الأحلام » ، « عالم الخيال » و« الخيال هو ليل الحياة الجميل ! ... هو حصننا وملاذنا من قسوة النهار الطويل» (43) .

تلك هي « ا لية الحب مخائب » في « عصفور من الشرق » : « الحلم » أوّلا ، فـ«السقوط في الواقع» الذي لا يمكنه إلا أن يلوّث الحلم ، وأخيرا « الهرب » و« الارتفاع من جديد إلى عالم الحلم » (44) .

وهكذا فذنب « سوزي » (والمرأة عامة) أنها تحبّ الحياة « في الحياة » بينها يحب « محسن » (والحكيم من ورائه) الحياة في « ما وراء الحياة » (44) . ذاك هو الفارق الماهويّ الأوّل والأساسي بين « الرجولة » والأنوثة (45) .

---

(42) أنظر الفصل الثالث : ص 46 وما بعدها.

(43) العبارة لإيفان » ، ذلك « العامل الروسي المتصوف » الذي يرى طرابيشي « انه أشبه بالعراف في التراجيديا الاغريقية . « إيفان » « الحاقد على « نبي الغرب » كارل ماركس لأنه « أخرج السماء من الحساب وأراد أن يحقق الجنة في هذه الأرض » . « إيفان » هو حسب جورج طرابيشي « منفذ محسن إلى عالم الأحلام » . أنظر آخر الفصل الثالث : ص ص 48 و49 .

(44) نفس الفصل : ص 48 .

(45) أنظر الحاشية رقم 39 من هذا التقديم : كل ما في المرأة يشدها إلى الأرض ، وكل ما في الرجل يشده إلى السماء .

« الرجولة » و « الانوثة » في أدب توفيق الحكيم :

سنحاول أن نجمع في هذا القسم أهمّ آراء الحكيم التي لها صلة بهذا الموضوع والتي تمكّن جورج طرابيشي من استخلاصها في مختلف فصول الدراسة التي نقدّمها في هذا المقال . كنا رأينا أن الحكيم رأى في المرأة « إغراء الحياة » الأعظم ، حوّاء التي « لن تتغير » في موقفها من الفكر والفن : « إن شؤون الفكر عندها شيء مخيف » (46) بل قل إنها « ضرّة » لها. شؤون الفكر هي آخر همومها ، وهي لن تهتمّ بها إلا إذا كانت دميمة قبيحة المنظر (47) ، أو عانسا تقدّمت بها السن وسلبتها أنوثتها . يقول الحكيم ذلك صراحة في كتابه : « من البرج العاجي » : إن « المرأة التي تعطي الفكر حياتها هي ولا شك المرأة التي لم تجد رجلا تمنحه هذه الحياة » . (48) وذلك لأن المرأة عنده شبقة بطبيعتها ، (49) حلمها أن تحب وان تموت حبّا . وهي لذلك « كائن سلبي » ، لها جسد وقلب ، ولكن ليس لها عقل (50) ... ومن هنا كانت المعرفة عندها مجرد « فضول » ، « حب استطلاع » عرفت به مذ وجد آدم ووجدت حوّاء . وهذا الجوهر الذي يمثل ماهية الأنوثة عند الحكيم هو الذي يجعل المرأة لا تفهم الرجل عندما يعبر عن بعض المطالب التي لا صلة لها بحاجاته « البيولوجية » الأرضية

(46) هذه العبارة قالها الحكيم في كتابه « من البرج العاجي » ص 198 (عن جورج طرابيشي : « لعبة الحلم والواقع » الفصل العاشر : « مقبرة الوحي » ص 143) .

(47) أنظر الحاشية رقم 3 من الفصل السابع : « المعركة الكبرى » من الكتاب موضوع هذا التقديم — ص 109 .

(48) العبارة وردت في كتاب « الرباط المقدس » ص 10 (عن جورج طرابيشي في دراسته : الفصل الثامن : « راهب الفكر » — ص 123) . كذلك المرأة دائما ، تريد من الرجل أن يحبها وأن يدور في فلكها (أنظر الفصل الخامس : « رحلة شهريار » ص ص 72/71) .

(49) أنظر الحاشية رقم 37 من هذا التقديم .

(50) أنظر الفصل الخامس : « رحلة شهريار » خاصة الصفحات 72 و73 . كذلك ما يقوله « فكري » لـ« درية » في مسرحية « العش الهادىء » الفصل العاشر : ص 143 .

والمباشرة (51) . انها بحكم محدودية ماهيتها لن تفهم أنّ الرجل خلق ليكون ذاتا مفكرة .

ليس ما ذكرناه الى حدّ الان ممثلا لموقف الحكيم الكامل من المرأة ، وانما هو لا يعدو أن يكون وجها من وجوه موقفه ذاك : لأن موقفه من المرأة (52) موقف مزدوج : فهي عدوّة الفنان (53)، وندّه في نفس الوقت . إنها مصدر الإلهام وباعثة الوحي (54)، ولكنها في نفس الوقت قبره، هي « فزاعة » طائر الوحي والإلهام (55) . وكما أن الفن والحياة لايجتمعان ، فكذلك « عش الوحي» و« عش الزوجية » . وإذا ما حدث أن جمع سقفٌ واحد الفنان والمرأة تحته ، فانها هي التي « تضع » ، أمّا الفنان فلن يضع شيئا . (55)

والحكيم لا يكتفي بمثل هذه الاشارات لتأكيد معاداة المرأة للفن ، وانما يجعلها تنهال على التمثال بمطرقة من حديد تحطمه . (56) وبما أنّ نداء الفن (أو نداء السماء) هو أهمّ ما يميز الرجولة فإنّ عداوةالمرأة للفن تصبح في نهاية التحليل عداوة للرجولة ... ذاتها : انها المرأة التي لا يمكنها

(51) أنظر الحاشية رقم 3 – ص 170 من الفصل الثاني عشر : « الرجل المتصرصر » من الدراسة التي نقدمها .

(52) كنا أشرنا إليه في آخر تقديمنا للفصل الأول (المقدمة) : « مملكة توفيق الحكيم » .

(53) هو يخلق بالفن ، أما هي فتخلق بالحب رجلها : أنظر تحليل طرابيشي لشخصية « شهرزاد » في الفصل الخامس : « رحلة شهريار » ص ص 75/64 . كذلك الفصل السابع : « المعركة الكبرى » الصفحات 105 و106 خاصة .

(54) أنظر تحليل طرابيشي لقصة : « راقصة المعبد » . الفصل التاسع : « لعبة الابداع الفني » ص ص 139/133 .

(55) أنظر تحليله لمسرحية « العش الهادىء » . الفصل العاشر : « مقبرة الوحي » الصفحات : 145/140 .

(56) أنظر تحليل طرابيشي لحوارية : « بين الحلم والواقع » . الفصل السابع : « المعركة الكبرى » ص 94 خاصة .

إلا أن تمرّغ أنوفنا نحن الرجال في وحل الملذات الحسية الأرضية (57) انها من طينة الأرض .

هذه المعاني بقي الحكيم يردّدها في عدد كبير من أعماله الأدبية ، وفي أغلب تصريحاته للصحف والصحفيين . وظل في نفس الوقت يؤكد أن « الرجولة » أساسها التطلع إلى السمو ، والتحرر من قيود الادمية : « الرجولة ... هي مقاومة النفس والسمو على الذات » ، بينما كانت « الأنوثة » ولا تزال « كل ما يشدنا إلى هذه الأرض ويشغلنا عن مطاردة المطلق » . (57) والرجل لا يحقق رجولته بالهرب من الأنثى فحسب ، وانما كذلك بقتل الأنوثة فيه (58) ، أي بقتل الادمية فيه . ذلك أن « رجولة الرجل ... ليست في جسده وإنما في روحه » (59) ، « الروح التي تهزم الموت نفسه » والتي تجعل الرجل « لا يستطيع أن يهدأ » ... إنه القلق .. انه السؤال .. انه الرحيل الدائم . (60) هذا التحديد للأنوثة من ناحية ، وللرجولة من ناحية أخرى يفسّر لنا إيمان الحكيم إيمانا مطلقا بتفوّق الرجولة ، وبأن الرجل هو « الغاية الأولى والأخيرة في هذا الوجود » . أما ما عداه من مخلوقات وأشياء ، فانما وجدت لخدمته . (61)

حتّى المرأة شيّأها الحكيم .. بل إنه كثيرا ما عبّر عن أسفه لوجود الحياة والحركة فيها . يقول في كتابه « تحت شمس الفكر » :

---

(57) أنظر تحليله لقصة : « الرباط المقدس » . الفصل الثامن : « راهب الفكر » ص ص 130 و 131 خاصة .

(58) ولذلك يجعل الحكيم في مسرحية « بيجماليون » الفنان هو الذي ينهال على التمثال يحطمه ، معبرا بذلك عن تمزقه بين « الفن » و « الحياة » (أنظر الفصل السابع : « المعركة الكبرى » الصفحات 96 و 97 خاصة .

(59) « الجسد مادة مؤنثة » أنظر الفصل الخامس : « رحلة شهريار » الصفحات 77 و 78 خاصة .

(60) أنظر نفس الفصل السابق (رحلة شهريار . الصفحات 80 و 81 خاصة .

(61) أنظر الفصل السادس : « عنان أو المرأة المستحيلة الوجود » ص 86 .

« إنّي دائما أفرّق بين المرأة كشيء يوحي بالجمال وبين المرأة كمخلوق يريد أن يستأثر بكل شيء في حياتنا . (62) إن عداوتي لهذا المخلوق لن تنقطع ما دمت أخشى منه . إن عداوتي ليست إلا دفاعا عن نفسي . فلو أن المرأة **تمثال من الفضة** فوق مكتبي ، أو **باقة من الزهر** في حجرتي ، أو **اسطوانة موسيقية أنطقها وأسكتها** بإرادتي ، لما كان لها عندي غير تقديس وإكبار لا يحدّهما حدّ ، **ولكنها للأسف شيء يتكلم ويتحرك ...** (63) »

قولة كهذه تكشف عن الأسباب التي جعلت الحكيم يعادي المرأة الواقعية ، يعادي المرأة كما هي موجودة ، ويعجب أشد الاعجاب بالمرأة التي « تقدم مخاض زوجها الفنان على مخاضها » (64) ... هذا النوع الأخير من النساء هو النوع الوحيد الذي يحظى باحترام الحكيم : إنها المرأة التي تضحّي بحياتها في سبيل إنقاذ حلمها ، (65) أو إنقاذ « حلم الرجل » . (66)

هذا النوع من النساء الذي يعشقه توفيق الحكيم لا وجود له في الواقع خصوصا وأن أديبنا هذا يعتقد ، كما رأينا ، أن كل ما في المرأة يشدّها إلى الأرض .. لذلك فمرأة « كيريسكا » أو « عنان » مرأة « حكيمة » « عجيبة » مرأة مثالية : انها على حدّ تعبير طرابيشي : « شخصية مستحيلة الوجود » (66) .

---

(62) هذا ما سيجعل الحكيم يرى أن الأنوثة « افتراس » للرجولة .

(63) « تحت شمس الفكر » الصفحات 227/226 (عن « لعبة الحلم والواقع » لجورج طرابيشي الفصل السابع : « المعركة الكبرى » ص 102. . وإدانة الحكيم للمرأة تتكرر في عدد كبير من مؤلفاته بصفة مباشرة أحيانا ، وبصفة غير مباشرة أحيانا أخرى (أنظر الحاشية رقم 37 من هذا التقديم. .

(64) أنظر الفصل العاشر : « مقبرة الوحي » ص 145 خاصة .

(65) « بريسكا » الأميرة في مسرحية « أهل الكهف » : أنظر تحليل طرابيشي لشخصيتها في الصفحات الأخيرة من الفصل الرابع : « بريسكا أو القمر الباحث عن شمسه » .

(66) « عنان » في مسرحية « الخروج من الجنة » : أنظر الفصل السادس : « عنان أو المرأة المستحيلة الوجود » خاصة الصفحات 91/86 .

فالزوجة المثالية هي تلك التي « ليس لها مطالب ولا ذات » ، تلك التي تضحّي بكل شيء من أجل زوجها » الفنان (67) . والمرأة لا تفعل ذلك إلا متى آمنت بان الفنان يعيش من أجل « الفن » ، وأنها خلقت لتعيش من أجل « الفنان » . (68) فالحكيم إذا عدوّ للمرأة الموجودة ، حبيب لمرأة لا وجود لها ، يعشق شبح مرأة . (69)

هذه النظرة في جملتها جعلت الحكيم يرى أنّ الرجل الذي ينقاد للمرأة ويستجيب لدواعي الأنوثة في شخصه ، رجل « متصرصر » ، رجل افترست المرأة رجولته . (70)

والأنثى التي تمثل هذا الخطر الأكبر على الرجل (71) هي « الأنثى المعاصرة » التي « أدخل المجتمع الحديث في عقلها أنها مساوية للرّجل وأنها لا تختلف عنه في شيء » . (72)

ولذلك كان لزاما على الرجل أن يحاول إنقاذ « رجولته » ، هذا الإنقاذ الذي يكون بتحدّي « قوانين الحياة » في جسمه حتى يتخلّص من الداء العضال الذي أصيب به الانسان، والذي وقف العلم والدين حائرين أمامه : إنه داء الأنوثة أو داء الآدمية (73) الذي أصابنا مذ كان آدم وكانت معه حوّاء .

---

(67) أنظر الحاشية رقم 3 من الفصل الثامن : « راهب الفكر » ص 127 .
أنظر كذلك الحاشية رقم 21 من هذا التقديم .

(68) أنظر الفصل السادس : ص 88 خاصة .

(69) لذلك رأيناه يفضل شبح المرأة وتمثالها على واقعها : أنظر الحاشية رقم 8 والحاشية رقم 33 من تقديمنا هذا .

(70) أنظر تحليل طرابيشي لمسرحية : « مصير صرصار » الصفحات 181/167 من الفصل الثاني عشر : « الانسان المتصرصر » .

(71) ومن هنا كان قوله بقوة المرأة ، نافيا بذلك صفة الصعف التي عرفت بها المرأة في أغلب الثقافات القديمة . أنظر الحاشية رقم 38 من تقديمنا هذا .

(72) أنظر الفصل الثاني عشر : « الإنسان المتصرصر » ص 169 خاصة . أنظر ما لاحظناه عن رجعية موقفه من المرأة في الحاشية رقم 32 من تقديمنا هذا .

(73) الفصل الثاني عشر : الصفحات 172 و173 و180 خاصة .. أنظر كفاح « عادل » في الفصل الثاني من مسرحية : « مصير صرصار » .

تلك هي المرأة عند الحكيم ، المرأة التي تجعل منّا « رجالا — صراصير » لأنها تغرينا بالادمية وبالغرائز البشرية ، فيقع لنا ما يقع للصرصار إذا ما سقط على ظهره . (74)

فالإنسان العادي صرصار تفترسه إناثة (النمل) ... وهو صرصار أيضا لأنه عاجز عن إدراك الحقيقة كاملة ، (75) قد رزق نظرة محدودة جدا إلى ما حوله . إن الانسان بهذا الاعتبار « صرصار مزدوج » عند الحكيم :

— « صرصار بحكم من أنه كائن حقير في كون كبير عظيم »

— « وصرصار بحكم من أنه فريسة مستباحة لمخلوقات دون هي « النساء — النمل » . (75)

هذا الموقف من الحياة والأحياء الذي ارتضاه توفيق الحكيم لنفسه ، يجعله عدوّا لا للمرأة فحسب بل للانسان والانسانية جمعاء : إنه عدوّ نفسه .

وهذا ما سيجعله يعيش التمزق بين « الانسان » و « الفنان » فيه ... التمزق الذي بقي ملازما للحكيم في شبابه وكهولته وشيخوخته . (76) هذا التمزق الذي جعله يعيش نوعا من الانفصام في الشخصية (77) والذي جعله يعيش « الورطة » (78) يتخبط فيها ولا يستطيع منها خلاصا .

---

(74) أنظر تحليل طرابيشي للفصل الأول من مسرحية « مصير صرصار » : سقوط ابن وزير من وزراء مملكة الصراصير على ظهره ، وعجزه عن استعادة وضعه الطبيعي .. فتجمع جحافل النمل حوله لالتهامه .. لا دواء لكارثة النمل بالنسبة إلى الصراصير .. إلا إذا ما تعلموا عدم الاستلقاء على ظهورهم . أنظر الفصل الثاني عشر : « الإنسان المتصرصر » الصفحات : 168/167 و169 خاصة .

(75) كالصرصار الذي يرى « حوض الحمام » فيحسبه « هوة سحيقة » و« بحيرة كبيرة عجيبة » (أنظر نفس الفصل السابق : ص 172 خاصة . أنظر كذلك الحاشية رقم 2 — ص 170 نفس الفصل) .

(76) الازمة التي بقي يعاني منها الحكيم يمكن ملاحظتها في كل تآليفه ، وهي الازمة أو الورطة التي يسميها طرابيشي : « ورطة الضمير المزدوج » : عنوان الفصل الثالث عشر والأخير من الدراسة موضوع هذا التقديم .

(77) أنظر ما يقوله عن نفسه في كتابه : « سجن العمر » . أنظر الحاشية رقم 2 ص 132 من الفصل الثامن : « راهب الفكر » . وكذلك الحاشية رقم 2 ص 179 من الفصل الثاني عشر : « الإنسان المتصرصر » .

(78) « الورطة » عنوان مسرحية نشرها الحكيم وهو شيخ : سنة 1966 .

« تمزق » أو « أزمة » مزمنة جعلت تآليفه تنقسم إلى نوعين : أدب ذاتي وأدب اجتماعي ... (79) إنه « الفخ البشري » الذي أوقع فيه الحكيم نفسه بنفسه منذ اليوم الذي آمن فيه بالمعارضة المبدئية بين « الفن » و « الحياة »

ويختتم جورج طرابيشي دراسته هذه التي نقدّمها بتحليل لكتاب « يوميات نائب في الأرياف » باعتباره الكتاب الوحيد الذي لا يندرج ضمن مؤلفات الحكيم الذاتية ولا يمكن حشره ضمن كتاباته الاجتماعية ، والكتاب الذي تمكن فيه للمرة الاولى والأخيرة طيلة حياته الأدبية من استعادة وحدة ضميره (الانساني والفني في نفس الوقت) . (80) ويبيّن فيه أن « نائب الأرياف » هو توفيق الحكيم نفسه بذاتيته ونرجسيته وازدرائه لحياة الادميين ، وأن الواقع الاجتماعي هو الذي فرض نفسه على المؤلف في هذا الكتاب : ذلك أن الحكيم انما أراد كتابة « يوميات » (82) ، إلا أن واقع « دود الأرض » ضيّق عليه الخناق .. فوصفه لا « بأمل تغيير عالم المخلوقات » ، وإنّما للتعبير عن اختناق الفنان فيه (83) .

---

(79) أنظر ص 185 من الفصل الثالث عشر : « ورطة الضمير المزدوج » حيث يعدد طرابيشي المؤلفات التي حاول فيها الحكيم إرضاء ضميره الانساني ويشير إلى أنه حاول إرضاء ضميره الفني في أغلب تآليفه الذاتية والذهنية .

(80) أنظر الفصل الثالث عشر : الصفحات 185 و193 خاصة .

(81) نفس الفصل السابق : من ص 188 إلى ص 191 .

(82) أنظر ما يورده طرابيشي من المقدمة التي وضعها الحكيم ليومياته . نفس الفصل السابق – ص 187 .

(83) على خلاف ما هو شائع بين النقاد في شأن « يوميات نائب في الأرياف » : أنظر مثلا مقال : « في الأدب الواقعي » لعبد العظيم أنيس ، من كتاب : « في الثقافة المصرية » لعبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم . منشورات دار الفكر الجديد . الطبعة الأولى : بيروت – أيار 1955 الصفحات : 33/27 .

هذا التردّد بين الذاتيات والاجتماعيات واضح بما فيه الكفاية في هذا الكتاب بالذات ، لأنه « أثر ذاتي » من حيث بنيته (يوميات) ، « اجتماعي » من حيث موضوعه ومحتواه . (84)

ذاك هو الصراع الذي عاشه الحكيم منذ بداية حياته الأدبية والفنية (مذ نشر كتابه : « زهرة العمر » : وهو عبارة عن رسائل كتبها فيما بين سنتي 1925 و 1928) الى يوم الناس هذا ، أو أقل على الأقلّ إلى حدّ سنة 1966 تاريخ نشر مسرحيته : « الورطة » . لم ينجح الحكيم إذا في خلع حذائه من تفاهات الادميين وسخافات « دود الأرض » ومسرحيته : « يا طالع الشجرة » التي نشرها سنة 1963 تؤكد ذلك . فهو يكاد يصرّح في هذا العمل الأدبي بأنه وضع نفسه بنفسه في مأزق لا مخرج منه ، إذ يجعل الرجل الذي قتل زوجته في سبيل حياة « شجرة الفن » يتبين أنه بقتل زوجته (بقتل الحياة) قد أمات الشجرة نفسها : قد سلّط العقم والجدب على « شجرة الفن » أو « شجرة المعرفة » . (85)

ذاك هو عالم الحكيم الفكري ، وتلك هي المواضيع التي شغلت فكره وعالجها في أغلب كتاباته ، ولا يزال يردّدها . وكما أن موضوع الحكيم (أو عالمه) لا يتغير فكذلك قاموسه وكذلك لغته .. عباراته هي نفسها لا تتغيّر : « الصعود » ، « السموّ » ، « مادة السماء » ، « البرج العاجي » ، « التمثال »، « الصنّم » ، « الهبوط » ، « الانهيار » ، « دود الأرض » ، « النمل البشري » ، « جيف الأرض » ، « وحل البشر » ... الخ . (86)

(84) أنظر الفصل الثالث عشر : « ورطة الضمير المزدوج » من كتاب : « لعبة الحلم والواع » ص 187 .

(85) أنظر تحليل طرابيشي لهذه المسرحية في الفصل الحادي عشر : « جريمة الفن » وخاصة الصفحات : 165 و 166 .

(86) أنظر تعليق طرابيشي في الحاشية رقم 1 ص 124 من الفصل الثامن : « راهب الفكر » ، والحاشية رقم 1 ص 128 من نفس الفصل .

والاكثار من ترديد هذه العبارات في أعماله الأدبية له علاقة بذلك العيب الفني الذي لاحظه أغلب الدارسين الذين تناولوا اثاره بالبحث والدراسة : (87)

ونعني بهذا العيب اتّصاف الشخصيات في مسرحياته خاصة بالجمود وفقدان القدرة على التأثر والانفعال .. إنها رموز يحرّكها الحكيم كما يريد دون اعتبار لمنطق الأحداث ولا لمنطق الشخصية ذاتها ، إذ كل ما يعنيه أن تكون الشخصية خادمة لفكرته التي يريد تبليغها ، ولا يضيره إن خرجت هذه الشخصية من بين يديه باهتة لا أثر للحياة فيها . هذا العيب هو ذاك الذي قال عنه طرابيشي ، إنه « تدخل الكاتب التعسّفي في تحديد مصائر أبطاله » . (88)

هذا أهمّ ما لفت انتباهنا في دراسة جورج طرابيشي لأدب توفيق الحكيم . وبقي علينا أن نقول كلمتنا في تقييم هذه الدراسة .

يمكننا أن نؤكد أنها دراسة انطلق فيها صاحبها أساسا من مؤلفات الحكيم الذاتية ومسرحياته وقصصه القصيرة منها والطويلة التي نسبها النقاد والقراء منذ صدورها إلى ما يسمّى بالأدب الذهني . اما المؤلفات الاجتماعية التي كان نشرها هذا الأديب ، فلم يُولها طرابيشي كبير اعتناء ، وذلك

(87) نذكر على سبيل المثال الدكتور محمد مندور في كتابه : « مسرح توفيق الحكيم » الناشر : دار نهضة مصر للطبع والنشر . الطبعة الثانية : القاهرة (بدون تاريخ) . فصل : « المسرح الذهني » ص ص 38/34 . يقول مندور في ص 37 :
« فالشخصيات في مسرحه الذهني لا تبدو حية نابضة منفعلة بالصراع متأثرة به ومؤثرة فيه» ... ثم يصيف : « وهذا ما يغلب على شخصيات الحكيم في مسرحه الذهني حتى لتبدو لنا في معظم الأوقات أبواقا تردد جوانب الرأي المختلفة في القضية التي يعالجها المؤلف وهي كلها آراء المؤلف نفسه » .

(88) في مسرحية : « يا طالع الشجرة » مثلا يجعل الزوج (بهادر) ينوي قتل زوجته (بهانة) قبل أن يتزوجها ، بل ربما قبل أن يتعرف عليها . (أنظر الحاشية رقم 2 — ص 156 من الفصل الحادي عشر : « جريمة الفن » . وكذلك الحاشية رقم 3 ص 123 من الفصل الثامن : « راهب الفكر ») .

باعتبار أنها لم تكن « صادقة » ولا معبّرة عن اراء الرجل الحقيقية . (89)

ونعتقد أننا في غير حاجة الى القول بأن جورج طرابيشي قد نجح إلى حدّ كبير في دراسته هذه ، إذ تمكّن من الكشف عن حقيقة الحكيم وخبايا شخصيته ، واستخلص لنا أهم ملامح عالم هذا الأديب الفكري .. كل ذلك بفضل دراسة منهاجية للنصوص التي صدرت لهذا الرجل في مختلف مراحل حياته . (90)

---

(89) وهذا باعتراف الحكيم نفسه في مناسبات متعددة :
– أنظر ما قاله في المساجلة التي دارت بينه وبين أحمد أمين سنة 1944 : أنظر الفصل الثالث عشر : « ورطة الضمير المزدوج » ص 186 .
– كذلك ما قاله لمحمود أمين العالم وأحمد حمروش سنة 1957 : أنظر الحاشية رقم 5 – ص 15 من الفصل الأول : « مملكة توفيق الحكيم » .
– وأخيرا ما قاله لغالي شكري عام 1965 : أنظر الفصل الثالث عشر – ص 184 .

(90) ترجع المؤلفات والأعمال الأدبية التي اعتمدها جورج طرابيشي في استخلاص بعض الملامح المميزة لتفكير توفيق الحكيم ، أو التي قام بتحليلها في فصل من فصول هذه الدراسة (نعني : « لعبة الحلم والواقع ») إلى مختلف مراحل حياة الرجل : شابا فكهلا ، فشيخا . ويمكننا أن نذكر بعض الأعمال التي اعتمدها طرابيشي في دراسته مهتمين خاصة بتواريخ صدورها :
– « عهد الشيطان » صدر سنة 1938 : واعتمده الدارس في الفصل الأول خاصة (المقدمة)
– « من البرج العاجي » صدر سنة 1941 واعتمده كذلك في الفصل الأول خاصة
– « تحت المصباح الأخضر » صدر سنة 1942 واعتمده كذلك في التقديم
– أقواله لألفريد فرج التي نشرت في صحيفة « أخبار اليوم » : 8 شباط 1964 .
ومن بين الآثار التي قام طرابيشي بتحليلها نذكر :
– « زهرة العمر » وهي رسائل بعث بها الحكيم إلى صديقه « أندري » في ما بين سنتي 1925 و1928 . قام الدارس بتحليل هذا الكتاب في الفصل الثاني من دراسته : « زهرة العمر الفائع » ص ص 37/29 .
– مسرحية : « أهل الكهف » 1933 . حللها في الفصل الرابع : « بريسكا أو القمر الباحث عن شمسه » ص ص : 63/50 .
– مسرحية : « شهرزاد » 1934 حللها في الفصل الخامس : « رحلة شهريار » ص ص 85/64
– « يوميات نائب في الأرياف » 1937 ، وقام بدراستها في الفصل الثالث عشر : « ورطة الضمير المزدوج » ص ص 193/182 .
– حوارية « بين الحلم والواقع » 1938 من مجموعة : « عهد الشيطان » قام بدراستها في الفصل السابع : « المعركة الكبرى » ص ص : 120/92 .
– مسرحية : « بيجماليون » 1942 . قام بدراستها في الفصل السابع أيضا .
– ر و اية « الرباط المقدس » 1956 . قام بدراستها في الفصل الثامن : « راهب الفكر » ص ص 132/121
– مسرحية : « يا طالع الشجرة » 1963 . درسها في الفصل الحادي عشر : « جريمة الفن » ص ص 166/146 .
– مسرحية : « مصير صرصار » 1966 . درسها في الفصل الثاني عشر : « الإنسان المتصرصر » ص ص 181/167 . أي أن طرابيشي إعتمد في دراسته على ما نشره الحكيم منذ الثلاثينات إلى حد سنة 1966 على الأقل .

ولعل أهم ما ينبغي أن نباركه في هذه الدراسة أن صاحبها انطلق من مؤلفات الشخصية التي أراد دراستها ، انطلق من النصوص ، مؤمنا بأنه لا يمكننا أن نفهم شخصية أديب ما إلا إذا ما نظرنا في كل ما نشره هذا الأديب . وذلك ما جنّبه الوقوع في الأخطاء التي وقع فيها الكثير من النقاد الاخرين ، الذين انطلقوا من بعض المؤلفات يدرسونها ، فانتهوا الى تأويلات وتفسيرات مقطوعة عن عالم توفيق الحكيم بل إنهم أتوا بتفسيرات تقوّل الحكيم ما لم يقله وما لم يخطر له يوما ما على بال . (91)

ولا بد من أن نلاحظ في الختام أن هذه الدراسة لم تهدف إلى أن تكون دراسة « بسيكولوجية » (92) ، ولا دراسة « اجتماعية » تربط آثار الرجل بالبيئة التي ألّفت فيها ، وإنما كل ما أراده جورج طرابيشي ، هو أن ينطلق من كتابات الحكيم ليستخلص الدلالات والعلامات التي تحدّد رؤية هذا الرجل الفكرية والتي تكشف عن حقيقة موقفه من « الفن » و « الحياة » . ولا يمكن ، في رأينا ، لأحد ممّن أتيحت لهم مطالعة هذه الدّراسة أن ينكر أن طرابيشي نجح الى حدّ كبير في تحقيق ما أراده من دراسته هذه .

عبد الجبـار بن غربيـة

---

(91) أنظر ما يقوله جورج طرابيشي في الحاشية رقم 2 — ص 83 من الفصل الخامس : « رحلة شهريار » وانظر مثلا تحليل غالي شكري لمسرحية « أهل الكهف » : الفصل التاسع : « الموت والبعث في نظرية الخلود » من كتاب : « ثورة المعتزل : دراسة في أدب توفيق الحكيم » . الناشر : مكتبة الأنجلو المصرية : الطبعة الأولى 1966 . الفصل التاسع : « الموت والبعث في نظرية الخلود » ص ص 305/251 .

(92) يؤكد جورج طرابيشي ، رغم بعض الإشارات التي أوردها في حواشي دراسته موضحا بعض جوانب نفسية توفيق الحكيم ، أن دراسته هذه لا « تطمح » إلى أن تكون دراسة « بسيكولوجية » . أنظر الحاشية رقم 2 — ص 132 من الفصل الثامن : « راهب الفكر » وكذلك الحاشية رقم 2 — ص 179 من الفصل الثاني عشر : « الإنسان المتصرصر » .

دكتــورا دولــة (تابع)

اسماء الزملاء المدرسـين بكنيـة الآداب والعلـوم الانسانية ، الذين ناقشوا اطروحـة دكتورا دولة (Doctorat d'Etat) وذلك منذ صدور « حوليات الجامعة التونسية » سنة 1964.

الاسـم	الموضــوع	الجامعــة	تاريخ المناقشة
عبد السلام المسدي	أهم قضايا التفكير اللغـوي عند العرب الى ابن خلدون	الجامعـة التونسية	12 جـانفي 1979
محمــد الهــادي الطرابلسي	خصـائص الأسلوب فـي الشوقيـات	الجامعـة التونسية	26 مــاي 1979

استــدراك :

وقع الإعلان مرة ثانية في العدد 16 عن دكتورا عبد الجليل التميمي وكان قد نشر الإعـلان عنـه بالعدد 9 وبـه العنـوان الصحيح . فهـذا الاستـدراك يلغي مـا جـاء غالطـا بالعـدد 16 .



مجلة للبحث العلمي
تصدرها كلية الآداب والعلوم الانسانية

شارك في هذا العدد

احمد بكير	من الجامعة التونسية
الشاذلي بويحيى	» »
محمد رشاد الحمزاوي	» »
صلاح الدين الشريف	» »
الحبيب الشاوش	» »
محمد المختار العبيدي	» »
عبد الجبار بن غربية	» »
الحبيب الفقي	» »
ابراهيم بن مراد	» »
محمد الصالح المراكشي	» »
عبد القادر المهيري	» »
محمد اليعلاوي	» »

Ḥawliyyât al-Ǧâmiʿa at-tûnisiyya (Annales de l'Université de Tunis)

N° 17/1979

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE TUNIS

REVUE DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE

publiée par la Faculté des Lettres et Sciences Humaines

Abonnement :

Tunisie, Pays du Maghreb, France	**1 D,000**
Etranger	**1 D,200**
Prix du numéro simple	**1 D,000**

— La correspondance relative à la rédaction est à adresser au :

Directeur des « Annales de l'Université de Tunis » Faculté des Lettres et Sciences Humaines 94, Boulevard du 9 Avril 1938 — Tunis.

— Les commandes, demandes d'abonnement ou d'échange sont à adresser au :

Service des Publications et Echanges
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
94, Boulevard du 9 Avril 1938-Tunis (TUNISIE)

Imprimerie Officielle

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية